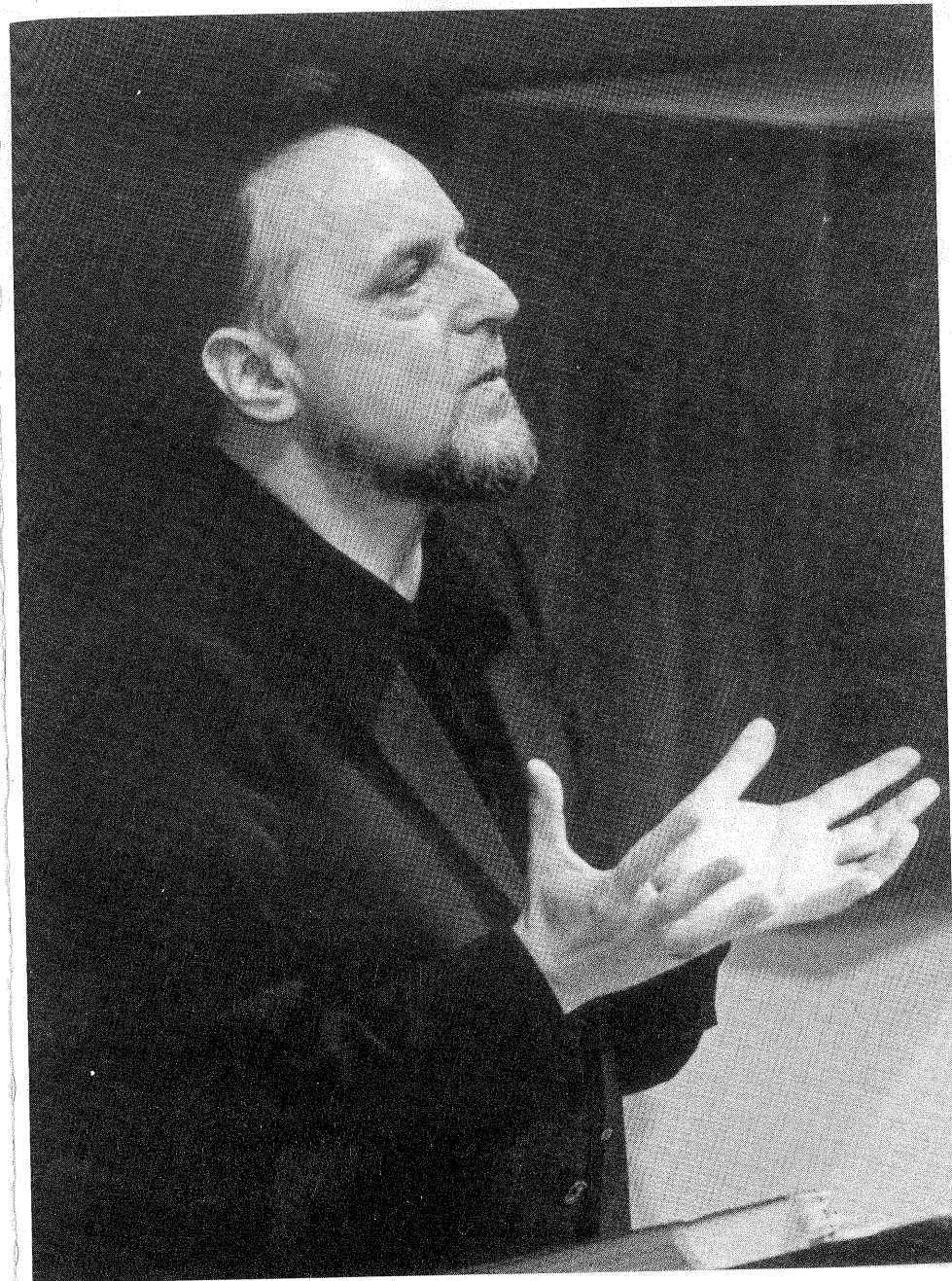
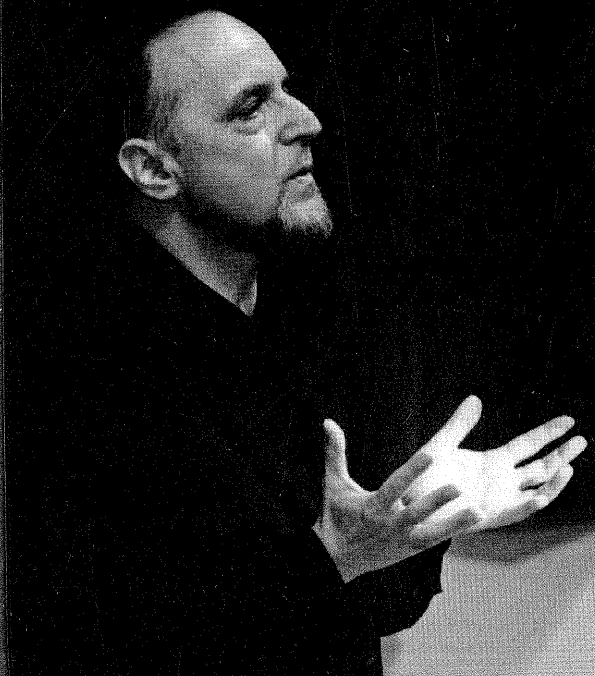


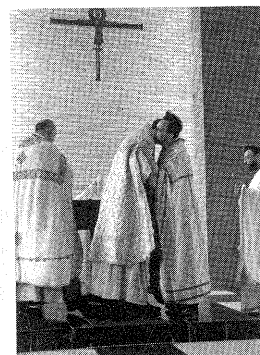
André Scrima /1925, Gheorghieni
2000, București. Monah, membru al
grupului „Rugul aprins” de la Antim.
Studii de filosofie și matematici la
București. Licență în teologie sub
îndrumarea părintelui Dumitru
Stăniloae. Doctorand la Benares (India)
cu o teză de filosofie a religiei (1957-
1959). Organizator al comunității
monahale de la Deir-el-Harf (Beirut,
Liban). Arhimandrit al Patriarhiei
ecumenice și reprezentant personal al
Patriarhului Athenagoras I la Conciliul
Vatican II. Doctorat la Paris (1960). A
participat la grupuri de cercetare în
patristică și filosofie din cadrul
Centrului dominican de studii Le
Saulchoir, Paris (1966-1968). Profesor
la Universitatea franceză din Beirut
(1968-1989). Visiting profesor la
Chicago și consilier științific al Rothko



Fotografiile din timpul Conciliului Vatican II sunt copii donate de The Menil Collection
(Menil Archives, Houston, Texas) pentru Arhiva André Scrima de la Colegiul Noua Europă, București



Cu Părintele Duprey / Istanbul, 1961



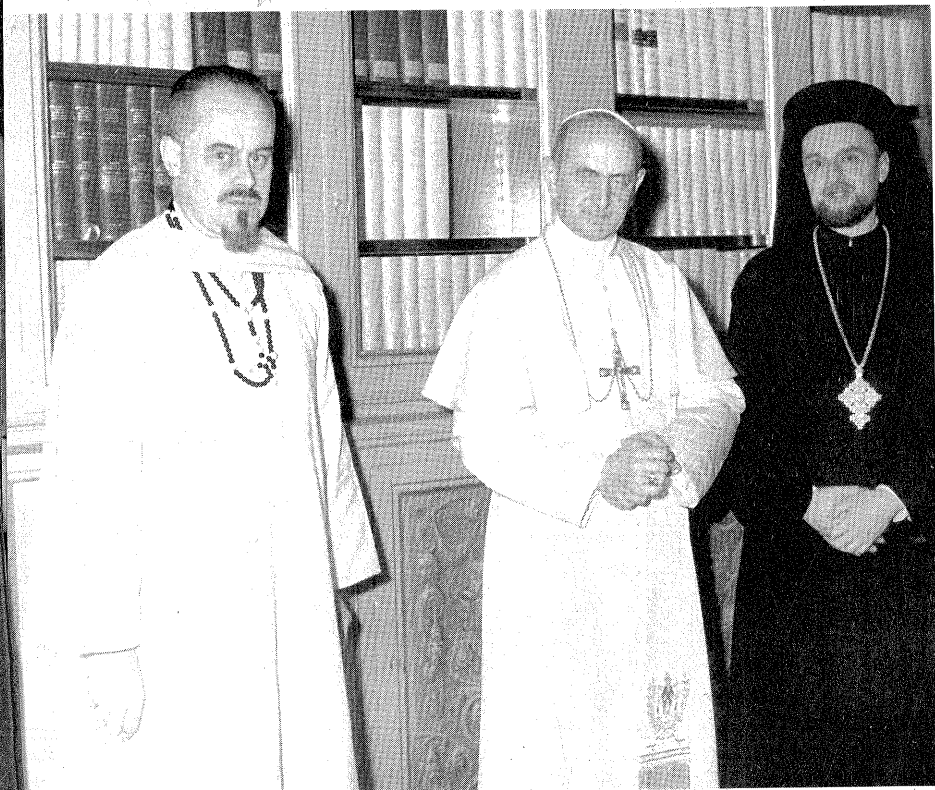
Slujind liturgia împreună
cu Părintele Boris Bobrinsky /
Colocviul Duhul Sfânt și Biserica /
Bruxelles, 30 mai 1966





Părintele Scrima la reuniuni panortodoxe

Prezentarea Scrisorilor de acreditare
Papei Paul VI /
septembrie 1964 /
în Biblioteca particulară a Papei /
La stânga, Părintele Pierre Duprey
de la Secretariatul pentru unitatea creștinilor



Houston / Texas / 1977



La o agapă din timpul Congresului de studii dedicat mileniului athonit
și organizat la Veneția de Fundația Giorgio Cini / 1963



În Catedrala Sfântul Petru, în timpul Conciliului Vatican II

Conceptia grafică:
Doina DUMITRESCU

Editor:
Sorin DUMITRESCU

© ANASTASIA 2004

Str. Părintele Galeriu 13, sector 2, București, tel./fax: 2109530, 2116745

e-mail: anastasia@fx.ro, www.anastasia.ro

ISBN: 973-682-068-8

ANDRÉ SCRIMA

DUHUL SFÂNT ȘI UNITATEA BISERICII

*

„JURNAL” DE CONCILIU

Cuvânt înainte de Olivier CLÉMENT
Prefață de H.-R. PATAPIEVICI
Volum îngrijit de Bogdan TĂTARU-CAZABAN

*Texte traduse de
Măriuca Alexandrescu,
Dan Săvinescu, Larisa și Gabriel Cercel,
Bogdan Tătaru-Cazaban*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

SCRIMA, ANDRÉ

Duhul Sfânt și unitatea Bisericii: „Jurnal” de Conciliu/

André Scrima; cuv. înainte: Olivier Clément; pref.:

H.-R. Patapievici; ed.: Bogdan Tătaru-Cazaban. - București: Editura
Anastasia, 2004

Index

ISBN 973-682-068-8

I. Clément, Olivier (pref.)

II. Patapievici, Horia-Roman (pref.)

III. Tătaru-Cazaban, Bogdan (ed.)

O PERSPECTIVĂ RĂSĂRITEANĂ ASUPRA UNITĂȚII BISERICII

– notă introductivă –

Ne întâlnim adeseori cu prejudecata potrivit căreia a fi în Biserică este tot una cu a fi membrul unui club sau a simpatiza un grup oarecare. Exigențele unei ființe ecleziale sunt trecute astfel în registrul curiozităților unui hobby. Dar răspunderea pentru o asemenea confuzie nu cade doar asupra celor care ignoră diferența, ci *mai ales* asupra celor care o știu și nu fac suficient pentru a o repune în valoare. Ne comportăm ca și cum eclesiologia – expresia conștiinței de sine a Bisericii – ar fi o materie de strictă specialitate, rezervată, ca paleografia sau astrofizica, unui grup minuscul de cunoscători. Or, a ști ce înseamnă a fi în Biserică și, deci, a reflecta asupra situației sale este, de fapt, nu numai o posibilitate, ci și o datorie pentru orice creștin. Credem că, prin textele cuprinse în acest volum, Părintele Scrima ne poate introduce, la diferite niveluri, în taina ființei ecleziale, propunându-ne și o perspectivă răsăriteană, mai precis ortodoxă (așa cum apare frecvent în intervențiile sale), asupra unității Bisericii în chiar condițiile separației de secole. Ideea Părintelui Scrima este de a interpreta întreaga istorie a despărțirii și a regăsirii Bisericilor în termenii unei dialectici a alterității; ceea ce configurează o viziune asupra ecumenismului ca tratament spiritual al memoriei creștine. Aceasta ar însemna un efort de descoperire a celui alt în chiar cel care practică descoperirea; o trecere de la identificarea celui alt ca radical străin și periculos (în ultimă instanță eretic)

la prezența lăuntrică a celui alt ca alteritate proprie celui ce se descoperă pe sine.

Poate că nu sunt puțini cei care cred că episodul de la 1054, petrecut între trimișii Papei Leon IX la Constantinopol și Patriarhul Mihail Cerularie, a reprezentat acutizarea intolerabilă și definitivă a raporturilor dintre Roma și Constantinopol. Pe de altă parte, sunt poate la fel de mulți cei care văd în mișcarea ecumenică și în multiplicarea actuală a întâlnirilor dintre papă și reprezentanții diferitelor patriarhii ortodoxe o concesie inconsistentă și nesinceră, pentru unii chiar o erezie, față de spiritul superficial pacificator al vremii noastre. Or, este suficientă o minimă curiozitate istorică pentru a redimensiona evenimentul de la 1054, în pofida violenței de limbaj a documentelor acelei perioade, și a susține că *schisma* declarată atunci putea fi o confruntare printre altele dintr-un șir de întreruperi ale comuniunii dintre Roma și Constantinopol, și că abia ceea ce a urmat, culminând cu invadarea Constantinopolului de către cruciați, în 1204, a pecetluit ruptura și a provocat o traumă profundă Bisericii de Răsărit. „În timpul celor șase secole ce separă patriarhatul lui Fotie (858-867, 877-886) de cel al lui Gennadios Scholarios (1453-1456), spune Meyendorff, Bizanțul și Roma n-au încetat nici o clipă să se considere ca făcând parte dintr-o creștinătate unică, a cărei comuniune putea fi restaurată cu relativă ușurință. Schisma, acceptată ca o stare de fapt, nu era considerată ca definitivă, și fiecare secol a cunoscut mai multe încercări de a-i pune capăt”¹. În secolul al XX-lea, în pofida aspectului său din ce în ce mai tehnic și mai negociativ, mișcarea pentru unitatea Bisericii nu a fost lipsită de elanuri profunde și de momente cu adevărat înalte, dacă nu chiar profetice. Este suficient să

evocăm întâlnirile Patriarhului Athenagoras I cu Papa Paul VI și entuziasmul care a străbătut nu doar lumea creștină în timpul Conciliului Vatican II: celebra îmbrățișare fraternă de la Ierusalim, ridicarea solemnă a anatemei din „mijlocul și memoria Bisericii”, gestul Papei Paul VI care, primind delegația ortodoxă, se închină și sărută picioarele unui mitropolit ortodox, surprinzând la cote maxime audiența și încălcând protocolul – un gest care răspunde covârșitor momentului din 1439, când patriarhului de Constantinopol, venit la Florența pentru Conciliul ecumenic, i se cere, spre stupefacția sa, să sărute piciorul papei Eugeniu IV²; și deloc în ultimul rând, cererea de iertare pe care Papa Ioan Paul II o adresează în numele Bisericii Catolice, la 12 martie 2000, „fraților despărțiți”³.

Dar pentru a evita diferitele tentații contemporane de a ideologiza sau de a bloca elanul inițial și de a deturna spiritul reîntâlnirii prin „fidelități” încrâncenate, s-ar cuveni să redăm, cu ajutorul unui martor de excepție ca Părintele Scrima, dimensiunea profundă a acestei mișcări pentru unitatea Bisericii. Ea pornește în esență de la o constatare dureroasă pentru creștini: Biserica este despărțită, cămașa unică a lui Hristos este ruptă, iar creștinii par a se mulțumi fiecare cu petecul său. „Divizarea creștinilor constituie o contra-mărturie a rugăciunii lui Hristos și a Evangheliei, ne spune Părintele Bobrinskoy, și totodată un scandal pentru lume. Cine ar putea spune astăzi așa cum se spunea în primele veacuri ale Bisericii: *Priviți-i pe creștini cum se iubesc?*”⁴ Cu alte cuvinte, într-o situație imposibil de acceptat, domină încă închiderea în sine, latentă „anatemă” reciprocă, ridicarea zidurilor și incapacitatea de suferi. Or, pentru o revitalizare a exigenței de unitate a Bisericii, care cunoaște

impasuri omenеști, ca de fiecare dată când un miracol așteptat întârzie să se producă în istorie, ar trebui să începem tocmai cu reactualizarea capacității noastre de a suferi pentru că trăim la distanță, pentru că suntem despărțiți de fratele nostru. Nu există, așadar, alt prim pas decât acela, reluat continuu, de a fraterniza pentru că celălalt ne lipsește, pentru că l-am uitat, ba chiar l-am urât, alcătuiind febril în locul său un idol care să primească toate resentimentele noastre. „Pentru că nu printr-o atitudine triumfalistă, în care Ortodoxia și-ar ignora propriile deficiențe și dezordinile din sânul ei, va fi depășită vreodată schisma. Dorința de unitate trebuie să fie în Ortodoxie ca o suferință, ca o rană din iubire și din compasiune pentru o bună parte din Biserica lui Hristos, care este încă separată din punct de vedere sacramental de comuniunea cu Biserica Ortodoxă și de plenitudinea sa. Simt această suferință în mod particular - ne spune tot Părintele Bobrinskoy - atunci când mă aflu în prezența unor catolici sau protestanți, care vin în parohiile noastre și cărora trebuie să le explicăm motivele pentru care este imposibil să îi primim la Împărtășanie. Dacă facem aceasta cu inima ușoară, atitudinea noastră este o contra-mărturisire. Nu o putem face decât suferind, cu delicatețe, cu blândețe (...)”⁵. Am spune că realitatea schismei, figurată simbolic de evenimentul din 1054, în această constă: în fratricidul nu numai din motive de putere și prestigiu, ci și din lipsa de interes pentru destinul celuilalt. O lectură spirituală a faptelor care intră în devenirea divergentă a celor două Biserici, așa cum o întâlnim în eseurile care urmează, ar putea constitui baza unui *ecumenism al contemplativilor*⁶, protejat de tentația ideologizării, înțelept, dar și curajos, ferm și convingător în același timp în intenția sa de

a readuce în plan vizibil o unitate trăită separat și parcă insuficient dorită.

*

Volumul de față cuprinde texte ale Părintelui Scrima din perioada 1960-1968, publicate în limba franceză sau rămase inedite (unele nedatate), alături de conferințe și intervenții la un colocviu al Academiei Internaționale de Științe ale Religiei, toate reunite sub tema *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*. „Jurnalul” de Conciliu reprezintă transcrierea și uneori traducerea din franceză a unor scurte notițe, a schițelor de intervenție și a reflecțiilor pe marginea discuțiilor din perioada Conciliului Vatican II, la care Părintele Scrima a luat parte ca reprezentant personal al Patriarhului ecumenic. Având în vedere că multe dintre proiectele Părintelui au rămas nefinalizate, ne-am propus, prin alcătuirea acestui „Jurnal”, în primul rând restituirea unui document, a unei mărturii ortodoxe de prim rang, care ar putea să rodească și astăzi. Am ales, de asemenea, să ilustrăm perioada în care au fost scrise textele din această carte cu documente fotografice aflate în original sau copie în Arhiva de la Colegiul Noua Europă. Nu aș fi putut realiza acest volum fără susținerea cordială a domnului Andrei Pleșu, care mi-a oferit prilejul de a lucra în Arhiva André Scrima în vederea unui proiect desfășurat în cadrul programului *Boltzmann*. Doamna Anca Manolescu a sprijinit cu generozitate, de la bun început, ideea acestui volum de eseuri eclesiologice ale Părintelui Scrima și m-a ghidat cu răbdare în descoperirea și selecția textelor aflate în Arhivă. Aș vrea să mulțumesc deopotrivă domnilor Olivier Clément, care ne-a acordat dreptul de a prelua un fragment evocator din *Dialogues avec le*

Patriarhe Athénagoras, și H.-R. Patapievici pentru mărturiile lor, prin care au venit în întâmpinarea cărții de față. De asemenea, ceilalți membri ai comitetului de editare a scrierilor Părintelui Scrima: Vlad Alexandrescu, Radu Bercea, Virgil Ciomoș. Și nu în ultimul rând celor care și-au asumat cu devotament sarcina anevoioasă de a traduce aceste texte, dintre care unele au solicitat și un efort special de descifrare.

Bogdan TĂTARU-CAZABAN

25 aprilie 2004

Duminica Mironosițelor

Sfântul Apostol și Evanghelist Marcu

NOTE

¹ John Meyendorff, *Ortodoxie și catolicitate*, trad. de Călin Popescu, Editura Sophia, București, 2003, p. 96.

² Jean Décarreaux, *Les Grecs au Concile de l'union Ferrare-Florence, 1438-1439*, Ed. A. et J. Picard, Paris.

³ Cf. W. Dancă, „Unitatea reconciliată a Bisericii”, în *Fascinația sacralului. De la Mircea Eliade la papa Ioan Paul II*, p. 172, n. 2.

⁴ B. Bobrinskoy, „Biserica Ortodoxă una și divizarea creștinilor”, în *Taina Bisericii*, trad. de Vasile Manea, Patmos, Cluj, 2002, p. 271.

⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁶ O. Clément, *Dialogues avec le Patriarhe Athénagoras*, Fayard, 1969, p. 339.

CUVÂNT ÎNAINTE

La începutul lui septembrie 1963, Occidentul creștin a vrut la rândul său să cinstească Muntele Athos. Astfel, un congres de studii consacrat împlinirii a o mie de ani de monahism athonit a avut loc la Veneția, sub patronajul Cardinalului Urbani. Patriarhul Athenagoras a fost reprezentat de părintele André Scrima, care a transmis întregii Adunări mesajul său de întâmpinare și de binecuvântare¹.

Părintele Scrima, pe care Patriarhul avea să-l numească arhimandrit și reprezentant personal la Conciliul Vatican II, este unul dintre puținii oameni care, în acei ani hotărâtori, au cunoscut și înțeles viziunea solitarului din Fanar. Tânăr intelectual român, înzestrat cu o înaltă cultură, deopotrivă științifică și filosofică, el participase imediat după al doilea război mondial la mișcarea de renaștere isihastă din România, o adâncire tăcută a credinței în fața dislocărilor istoriei. Ca tânăr călugăr, a primit pe căi nebănuite binecuvântarea unui stareț rus. Familiar al Patriarhului României, Scrima a întâlnit la o recepție oficială pe vicepreședintele Indiei care, impresionat de cunoașterea spiritualității hinduse de care dădea dovadă, l-a invitat să petreacă doi ani la Universitatea din Benares. La întoarcerea din India, este purtătorul tradiției isihaste într-o mănăstire care tocmai se întemeiasă la Deir-el-Harf, la nord de Beirut, după care intră în slujba Patriarhului ecumenic. Lungile sale șederi în Franța i-au permis să promoveze un ecumenism al contemporanilor, a cărui vigoare a contribuit la apropierea dintre catolicism și ortodoxie: câte figuri luminoase nu am putea evoca aici! Ele aparțin însă unei istorii care nu se obiecti-

vează și trebuie lăsate să lumineze în tăcere. Sperăm că părintele Scrima ne va ierta această indiscreție. Trebuie să mai spunem că, prin persoana sa, cea mai înaltă tradiție spirituală a Ortodoxiei venea în sprijinul lucrării Patriarhului Athenagoras.

Olivier CLÉMENT

¹ Vezi A. Scrima, *Despre isihasm*, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, 2003, pp. 243-287 (n. ed.).

HERMENEUTICA PĂRINTELUI ANDRÉ SCRIMA: DESPRE METODA UNUI STIL DE INSOLITARE

Pentru un ascultător cartezian, discursul părintelui Scrima era derutant. Alexandru Dragomir, filosof și gânditor strict, îmi mărturisea după o conferință a părintelui Scrima dedicată miracolului că nu poate comenta în nici un fel ce a auzit, deoarece nu a înțeles nimic. Nu nega că acolo ar fi fost exprimat ceva interesant și poate chiar profund, dar refuza să urmeze un asemenea mod de gândire. Constatarea că discursul vorbit al părintelui Scrima era paradoxal se impunea de la sine oricărui ascultător. Nu foarte diferit, însă, se prezenta și discursul său scris. În mod limpede, aceasta era intenția sa – ca spusele sale să insoliteze.

Aș exprima ceea ce frapa cel mai mult la acest tip de discurs prin câteva atribute: asociativitate; imprevizibilitate; erudiție; rapiditate; scurtcircuitare; lentoare acumulativă; participare; ascuțime de spirit; stare de veghe; și – neterminare. Acum, pentru a mă putea apropia mai bine de esența acestui stil, voi încerca să atașez fiecăruia dintre aceste atribute câte un calificativ – să zicem – cartezian. Discursul părintelui Scrima părea de o asociativitate *arborescentă*; de o logică *imprevizibilă*, care nu se lăsa controlată; de o erudiție *deconcertantă*; practica o rapiditate a gândului care îți *scurtcircuie înțelegerea* (sau, cum ar fi spus Wittgenstein, care îți dădea „crampe la minte”); dezvoltările sale aveau o lentoare nemărginită, în care simțeai că *te rătăcești*, prin acumularea aparent fără capăt și noimă a planurilor de referință; discursul său te forța la o participare care *te făcea să uiți de arhitectura sa logică*; adeseori, manifesta o ascuțime

de spirit care bloca mintea în impresia că ai de-a face cu un *sofism*; te soma la vigilență și, până la urmă, când se încheia, *te lăsa pe drum* – nu te ducea niciodată până la capăt.

Ceea ce vreau să sugerez, pentru a mă apropia cu încă un pas de esența sa, este că discursul părintelui Scrima nu era digerabil, din motive diferite dar solidare, pentru o întreagă categorie de gânditori stimabili: pentru pozitivistii logic, deoarece viola principiul identității și refuza să identifice limba cu un limbaj; pentru rigoriștii moral, deoarece părea să oblige spiritul și litera textelor pe care le interpreta să danseze tango; pentru spiritele clasice, care se așteaptă ca lumea să fie o logică, deoarece sugera că lumea este mai degrabă duh; și pentru ... Alexandru Dragomir, deoarece Dragomir refuza gândirea-dans, iar Scrima în hermeneutică părea, precum Nietzsche în convingerile sale personale, să nu crediteze decât zeii care dansează. Cu toate aceste excluziuni de opacitate, trebuie să spun că, din punctul meu de vedere, discursul părintelui Scrima, chiar atunci când îmi rămânea aluziv-enigmatic, mi s-a părut întotdeauna, ca să folosesc două calificative pe care el le întrebuința adesea, deopotrivă „riguros” și „exigent”.

Teza mea este că stilul discursului practicat de părintele Scrima cu o anume implicită pedagogie era de fapt o metodă de interpretare: a lumii, a textelor, a exigențelor inimii – și a prezenței lui Dumnezeu. Și că forma discursului său corespundea modului în care conținutul pe care îl exprima era, dinăuntru, organizat de o hermeneutică – metodă sa hermeneutică.

*

Părintele Scrima și-a practicat hermeneutica, în mod implicit, în absolut toate textele pe care le-a lăsat, scrise ori vorbite, inclusiv în conversațiile sale (cum să le spun?) cu intenție duhovnicesc-educativă: era modul său de a respira lumea semnelor în mijlocul căreia trăia. Dar de reflectat expozitiv asupra ei, după știința mea, el nu a făcut-o deplin decât o singură dată, în capitolul „Deschiderea cuvântului” la „Lectura hermeneutică a scrisorii părintelui Ioan cel Străin”¹

Chiar la începutul lecturii hermeneutice a scrisorii părintelui Ioan cel Străin, părintele Scrima „propune, pentru acest tip de cercetare reflexivă, analogia cu spectroscopia stelară”². Spectroscopia stelară este o tehnică de analiză științifică, care permite deducerea compoziției și structurii obiectelor stelare din analiza luminii care vine de la ele. Pe emulsia fotografică, după ce această lumină a fost descompusă în componentele ei cromatice fine, rămâne o extrem de amănunțită structură de linii spectrale, din care putem deduce atât elementele din tabelul lui Mendeleev care se află în steaua sau galaxia studiate, cât și starea lor fizică (abundența, agregarea, temperatura, viteza relativă etc.).

Ei bine, părintele Scrima propune, în prima etapă, un construct cognitiv analogic: așa cum emulsia fotografică a captat, prin tehnica spectroscopică, structurile fine ale spectrului stelar, la fel și cuvântul, susține el, este depozitarul anumitor structuri fine. Sarcina hermeneutului va consta, atunci, tocmai din punerea în evidență, *în cuvintele deja existente*, a acestei structuri fine. Întrebarea imediată este, firește, următoarea: structura fină evidențiată de spectroscopia stelară vine de la stele; de unde vine structura fină pe care herme-

neutul o evidențiază în cuvânt? Este acum momentul să înțelegem presupuzițiile ontologice care fac posibilă analogia cognitivă cu valoare metodologică propusă de părintele Scrima.

Întâi de toate, trebuie spus că identificarea liniilor spectrale stelare cu cele ale elementelor tabelului Mendeleev se bazează pe presupuziția că aceleași elemente care se găsesc pe Pământ se găsesc oriunde în Univers: altfel spus, că Natura este uniformă și omogenă în spațiu și timp. Cu alte cuvinte, că nu există ruptură ontologică niciunde în Univers. Translatând *presupuziția uniformității lumii* la „spațiul” cuvintelor, obținem rezultatul nebanal că spațiul cuvintelor trebuie și el să fie uniform și omogen în raport cu „lumea” din care a primit amprenta structurii fine pe care o depozitează. Care este această „lume”? Această „lume” este desemnată de părintele Scrima astfel: „...*orizontul* pe care [cuvântul] îl dezvăluie și înspre care ne face să înaintăm”³. Așa cum există un orizont al spectroscopiei stelare – și acesta îl reprezintă astrele și galaxiile – există un *orizont* al structurii fine depozitate în cuvinte. Altfel spus, cuvintele continuă să păstreze contiguitatea, legătura, raportul de uniformitate și omogenitate cu orizontul la care se referă structura fină depozitată în ele.

Cum poate fi identificat orizontul la care trimite urma lui, depozitată în cuvânt? Întrucât structura fină a cuvintelor provine de la ceea ce este mai îndepărtat (așa cum sunt astrele pentru Pământ), înseamnă că orizontul de care vorbim se referă la tot ceea ce poate fi conceput mai îndepărtat prin cuvinte. Oricine va fi de acord că acest lucru – cel mai îndepărtat care poate fi conceput cu ajutorul cuvintelor – este transcendența. (Firește, ați recunoscut aici reformularea

argumentului ontologic.) Cu alte cuvinte, și aceasta este cea de a doua presupuziție cardinală pe care o implică analogia cognitivă propusă de părintele Scrima, „spațiul” cuvintelor a rămas în mod esențial omogen și uniform în raport cu „lumea” Cuvântului. Și această contiguitate s-a păstrat în ciuda rupturilor epistemologice dramatice pe care le-a cunoscut cultura noastră – mă gândesc în special la cezura epistemologică din secolul al XVII-lea prin care, tocmai, procedeele intelectuale ale științei moderne au devenit dominante. Altfel spus, a doua presupuziție a analogiei cognitive propuse de părintele Scrima este că legătura noastră cu transcendența (cu divinitatea) nu este „fizică” – așa cum este fizică, în sens larg, legătura noastră cu astrele –, ci întemeiată pe calitatea noastră de păstrători ai cuvintelor fundamentale / ai Cuvântului.

În fine, să ne referim pe scurt la constructul cosmologic prin care părintele Scrima, pentru a face hermeneutica scrisorii părintelui Ioan cel Străin, restituie atât consistența ontologică a cuvintelor, cât și demnitatea spirituală a procedeelelor intelectuale ale științei moderne. El poate fi descris prin câteva imagini frapante.

Să ne imaginăm că realitățile superioare, „lucrurile suprasensibile”, sunt pentru cuvinte așa cum sunt astrele pentru spectrograf și emulsia fotografică. Cuvintele, prin noeza care le e specifică (căci sunt articulate de o făptură capabilă de logos, *animal rationale*), depozitează permanent și continuu în ele urmele fin dissociate ale prezenței divinului. Așa cum structura fină a spectrelor atomice trimite la orizontul cosmologic al astrelor și galaxiilor, „*structurile fine* ale cuvântului”, „*ritmul* lui” sunt urme și îndreptări către „*orizontul* pe care acest cuvânt îl dezvăluie și înspre care ne

face semn să înaintăm”⁴. Faptul că noi suntem capabili de cuvânt – sau, mai bine spus, suntem capabili de anumite „cuvinte fundamentale” (expresia este a părintelui Scrima)⁵ – ne pune în legătură cu divinul. Ei bine, potrivit părintelui Scrima, „asemenea cuvinte fundamentale sunt de fapt metodologii, în sensul prim: *met'hodos* („să faci drum cu”, „înaintare pe cale și împreună cu ea”)”⁶.

Ajungem acum la punctul cel mai dificil al expunerii mele. Cuvintele fundamentale sunt metodologie, adică drum împreună și înaintare pe drum împreună cu drumul însuși. Cuvintele sunt trepte, înțelesurile sunt stații – împreună formează o topologie în care te poți orienta, unde există un orizont, drumuri, repere etc. „Textul operează o *intrare* – în sensul precis al termenului”, ne spune părintele Scrima⁷. El „deschide” un spațiu nou, îl constituie și, fi-rește, îl locuiește.

Să recapitulăm încă o dată analogia propusă. În universul fizic, sunt date atât astrele, oamenii, aparatele lor, cât și legăturile dintre aceste „entități” (forțele, câmpurile etc.). Spectroscopia stelară pune în legătură capetele spațiale ale lumii fizice, pornind de la principiul prezenței inefabile a astrului în lumina sa, descompusă prin analiză spectrală și depusă în urmele ei fizice, pe emulsia fotografică. În lumea care e deschisă prin „cuvintele fundamentale” de care vorbește părintele Scrima, sunt date divinul, omul și textele sale – să le zicem – sacre. Hermeneutica părintelui Scrima pune în legătură aceste „entități” – divinul, omul și cuvintele fundamentale –, pornind de la principiul că divinul se află prezent în aceste cuvinte sub formă de *structuri fine*, *ritmuri* și *orizonturi* pe care cuvintele le sedimentează, păstrează și dezvăluie. Cum? În spectroscopia stelară avem aparatele

spectrale, spectrografele. În analogia părintelui Scrima avem omul, ca instrument care reflectă și analizează – în sens „tehnic”, „riguros”, ar fi spus părintele Scrima – urmele divinului păstrate în cuvintele fundamentale. Omul este aparatul spectral, în analogia propusă – cu mențiunea că omul analizează sensurile și înțelesurile cuvintelor sub forma unor trepte și stații spirituale: adică sub forma parcurgerii unui drum spiritual. Pentru părintele Scrima, cuvintele fundamentale sunt chiar metodologia prin care intelectul discerne mesajul divinității (sau al intelectiei pure), de îndată ce omul se instalează pe drumul metodei.

În general vorbind, putem conchide că un text este înțeles, atunci când metoda prin care îl descifrăm este tot una cu drumul pe care, spiritual vorbind, suntem angajați pentru a-l descifra. În mod particular, însă, pentru hermeneutica părintelui Scrima, trebuie adăugate încă două aspecte, esențiale. Primul este că textul e chiar metodologia. De unde putem extrage această regulă de recunoaștere a textelor fundamentale: e fundamental numai cuvântul care își conține propriul drum ascensional; sau, altfel: este fundamental numai cuvântul care e și metodă, cuvântul care îți permite să faci drum împreună cu el spre propria lui sursă originară.

Al doilea aspect, dacă l-am înțeles bine, e mai dificil de explicat, dar am să încerc s-o fac printr-o analogie spațială, pe care, de altfel, a folosit-o adeseori și părintele Scrima. A înțelege textul ca metodologie înseamnă, în sens propriu, a-l lua ca drum spre ceva, înseamnă a-l gândi ca fiind echivalent cu o lume, în care ai acces prin el. Textul ca drum „operează” o intrare într-o lume, creează o „deschidere”. Lumea astfel instituită este completă: conține în ea textul,

conține omul care îl înțelege ca drum, ca metodă, și se mai află acolo divinul, sub forma urmelor pe care le-a lăsat în „cuvintele fundamentale”. Această imagine se află la părintele Scrima⁶.

Analogia ajutătoare pe care o propun pentru a merge mai departe provine din artele memoriei. Practicantul artelei memoriei, pentru a memora un text, îl reduce la o succesiune de „urme”, pe care le „agață”, într-un spațiu interior, de obiectele care îi sunt lui familiare, și cu care a populat în prealabil, *ad libitum*, lumea imaginată pentru a memora ceea ce se află în ea. Pentru a face hermeneutica „cuvintelor fundamentale”, părintele Scrima construiește mai întâi, pornind de la text, ceea ce am putea numi lumea metodologiei textului. Pe aceasta o spațializează, populând-o cu toate obiectele lumii sale: cu el însuși, cu urmele divine din cuvinte, cu „trepte”, cu „stații”, cu „ritmuri”, cu „orizonturi”, cu „structuri fine” etc. Odată construită această lume, părintele Scrima trebuie să se orienteze în ea. Care e criteriul? E simplu: mersul înainte – *înainte* însemnând aici spre orizontul deschis de drumul, de metoda cuprinsă în cuvântul fundamental supus hermeneuticii.

Dacă îl urmați pe părintele Scrima până la capăt, el construia cu fiecare discurs un spațiu: banal spus, era spațiul discuției. Mai profund, acel spațiu era spațiul de care am vorbit mai sus. Ceva analog spațiului de care „agață” obiectele cei care practică artele memoriei. Acest spațiu era riguros, căci era construit în acord cu textele fundamentale și cu tradiția, pe care părintele Scrima le cunoștea ca nimeni altul. În plus, un alt temei de obiectivitate venea din faptul că în acest spațiu se putea locui, iar părintele Scrima locuia cu adevărat în el, întrucât devenirea sa spirituală făcea

parte din construirea și din întreținerea lui. Să discuți cu el însemna să te instalezi într-o „metodologie”, însemna, cu cuvintele lui, „să faci drum cu” el, adică să înaintezi alături de el, pe drumul deschis în spațiul în care se mișca nu numai gândirea lui, ci, aș spune, în special, ființa sa. A discuta cu părintele Scrima însemna, în chip nebanal, a pătrunde literalmente într-un spațiu existențial, în care *treptele* discuției erau tot atâtea *etape* spirituale ale înaintării în acel spațiu.

*

Mă pot întoarce acum, cu achiziția acestui model de înțelegere a hermeneuticii părintelui Scrima în minte, la constatarea cu care mi-am început investigația – aceea că stilul discursului părintelui Scrima era deconcertant și cine nu se lăsa „fermecat” din prima clipă de el îi putea lesne obiecta practica digresiunilor haotice, dezvoltările nestăvilite, arborescența imprevizibilă a asociațiilor, sugestiile obscure ori debordante, erudiția incontrollabilă, filologia de fantezie și așa mai departe. În opinia mea, toate aceste obiecții erau numai de primă instanță și nu atingeau decât *retorica* discursului practicat de părintele Scrima, lăsând intactă *soliditatea* hermeneuticii sale. Argumentul solidității discursului practicat de părintele Scrima ține de înțelegerea stilului ca metodă – aș zice – metodă existențială de a ajunge la urmele lăsate de ființă în ceea ce el însuși a numit „cuvintele fundamentale” care ne-au fost dăruite. Când construia un discurs, părintele Scrima nu aplica rețete de interpretare – sociologice, filosofice, ideologice, fenomenologice, teologice ori mai știu eu de care: el opera un „deschis”, o breșă de lumină în opacitatea lumii, construind, pornind de la „dru-

mul” ascuns în text, o altă lume, în care să ne putem învecina cu divinul, prin locuirea „cuvintelor fundamentale” și prin etapele atinse în propria noastră devenire existențială. Pentru el, discursul trebuia să-și conțină metoda, calea de a pătrunde în spațiul care să-l facă deschis originii sale (cum îi plăcea să spună) „originante”.

Vorbind, părintele Scrima nu te fixa într-un sens: te petrecea prin toate sensurile, pentru a te pune pe cale împreună cu calea însăși, pe care te invita s-o iei în spinare. Din acest motiv, aparent, discursul părintelui Scrima nu te ducea la o concluzie: cu el, a termina o discuție însemna a forța atingerea unei stări interioare, pentru care spațiul problemei discutate trebuia să fi devenit deja o existență reală. Avea nevoie, pentru aceasta, de a putea vorbi simultan în mai multe registre – istoric, sociologic, teologic, filosofic, estetic etc. De aici senzația de asociativitate *arborescentă*, de logică *imprevizibilă*, de erudiție *deconcertantă*, de *scurtcircuitare a planurilor* și de amestecare a lor. Pentru ca amestecarea planurilor să nu fie decât aparentă, trebuia ca tu însuși să fii intrat în spațiul unde tot acest discurs nu era decât un drum – *met'hodos*: înaintare pe cale și împreună cu ea –, un drum pe care părintele Scrima pășea dezinvolt, înaintând spre un orizont bine definit din acel spațiu, foarte precis vizibil în acela, dar invizibil cui rămânea dincoace de el. A termina o discuție nu însemna, ca în logică, să tragi o concluzie. Când se încheia, dacă era izbutit, discursul părintelui Scrima nu te lăsa undeva, ci te lăsa chiar pe drum – ținea de pedagogia lui esențială să nu te ducă niciodată până la capăt, ci să te lase în lucrare, să te lase locuitor al spațiului în care și-a desfășurat discursul, în spațiul care face ca problema discutată să aibă o existență reală.

Până la urmă, stilul deconcertant al discursului părintelui Scrima te soma la vigilență și, când se încheia, te trezeai că ai dobândit nu o soluție limitată la un singur caz, ci o metodă, valabilă în oricare din etapele devenirii tale spirituale, pe mai departe.

H.-R. PATAPIEVICI

NOTE

¹ André Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, 1996, pp. 25-27.

² *Timpul Rugului Aprins*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 25.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, pp. 26-27.

I. ORTODOXIA
ÎN CĂUTAREA ALTERITĂȚII

REFLECȚII ASUPRA BISERICII ORTODOXE¹

Marea despărțire dintre Răsărit și Apus reprezintă nu numai cea dintâi ruptură din punct de vedere cronologic, ci întrucâtva chiar prototipul dezbinărilor dintre creștini, care au continuat să se adâncească, fiind răspunzătoare pentru disensiunile ce i-au urmat. Este o taină cu totul dureroasă, alături de taina slăvită a unității Bisericii. Astăzi, trebuie să devenim conștienți de această taină dureroasă și să redescoperim unitatea de nealterat a Bisericii pentru a o reconstitui în chip văzut în toată plinătatea ei.

Întrucât este vorba de o întâlnire concretă și mistică în același timp, trebuie să redescoperim Biserica Ortodoxă în cadrul său uman și spiritual.

*

O primă definiție a Bisericii Răsăritene ar putea fi aceea: creștinătatea răsăriteană, definită de tradițiile grecești și de cele ale primelor șapte Sinoade ecumenice, nu a cunoscut aceeași evoluție ca Biserica din Apus, începând din secolul al XII-lea. Altfel spus, ea este catolicismul care nu a trecut pe la Roma. De aici, pe de o parte, unitatea sa, iar pe de alta, separarea de Biserica romană. Într-adevăr, din punct de vedere istoric, această separare, această diferență a devenit conștientă de sine într-un elan duhovnicesc întemeiat pe Părinții greci, pe marile tradiții monastice ale Bisericii primare și pe rânduielile sfinte și liturgice ale Bizanțului. Pentru Biserica răsăriteană, toate acestea își păstrează o deplină contemporaneitate.

Nu era un îndemn la ruptură, ba dimpotrivă, dar încă de la început (și nu trebuie să acuzăm prea mult istoria; oamenii își au și ei partea lor de răspundere), această conștientizare se arăta a fi diferită de cea a Bisericii apusene, care se angaja într-o viață nouă, deschisă altcumva sensului istoriei și acțiunii exterioare. Acestea au fost împrejurările în care s-au ivit motive de dispută între cele două Biserici și în care s-a produs prima ruptură (nu fundamentală), în secolul al XI-lea. Și de atunci, această conștiință a Bisericii răsăritene nu a făcut decât să se adâncească. În acest duh a botezat mulțimile slave și nu a încetat niciodată să desfășoare o lucrare misionară, e adevărat, împiedicată de vitregiile istoriei, îndeosebi ale celei recente. Ar fi aici un numitor comun pentru Biserica Ortodoxă, dar fără să însemne uniformitate. În sânul său se află o mare diversitate de neamuri, la care a trebuit să se adapteze. Astfel, Biserica Răsăritului îi cuprinde nu numai pe greci și pe slavi, pe români latini, ci și alte neamuri: egipteni, arabi, sirieni.

Unitatea Bisericii Ortodoxe este deplină, întemeindu-se pe unitatea dogmatică, de structură ierarhică și canonică și pe ritul bizantin săvârșit pretutindeni unde își are jurisdicția, și aproape întotdeauna în limba vie a poporului. Există, de asemenea, o întâietate spirituală și canonică (dar nu jurisdicțională) a scaunului constantinopolitan, care rămâne într-un anumit fel centrul Bisericilor ortodoxe locale.

Cât privește numărul de ortodocși, statisticile oficiale par exagerate. Se vorbește de 160 de milioane. După ultimele persecuții, cifra s-a redus la 140 de milioane...

Înainte de a iniția un dialog, trebuie să se țină seama de condițiile exterioare, dar mai ales este nevoie să se înțeleagă realitatea existențială, duhovnicească, a Bisericii, în Trupul

Tainic. Această ființă lăuntrică, duhovnicească, nu este ușor de sesizat. Dificultatea provine din faptul că Biserica Ortodoxă se conduce după un alt principiu de coeziune decât principiile de ordin juridic: este o Biserică care se știe în esență mistică, care-și exprimă viața mai curând în termeni simbolici, biblici, decât în termeni juridici (fără ca aceștia să lipsească cu totul: legislația canonică a Bisericii Universale nu provine oare din Bizanț și de la primele șapte Sinoade ecumenice ținute în Răsărit?).

*

Când se discută despre Biserica Ortodoxă (și acest lucru este valabil și pentru ortodocșii înșiși când vor să devină conștienți de ceea ce este Biserica lor), subiectul este prilej de încântare și uimire: se descoperă o situație care are ceva străvechi (o vechime în sensul de înrădăcinare în izvoare) și ceva destul de derutant pentru o mentalitate mai deschisă către lumea modernă. Iată de ce, pentru a defini ființa intimă a Bisericii Răsăritene, trebuie precizate patru puncte:

①. Sensul său eclezial. Biserica are conștiința foarte vie a faptului că este făptura cea nouă în Hristos. Biserica Răsăriteană trăiește intens această realitate a *plinirii vremii* aduse de Întrupare: de acum înainte, istoria și-a aflat întrucâtva punctul său final. Totul s-a săvârșit; timpurile sunt pline de acest Eveniment care conferă întreaga lor valoare istoriei și evenimentelor istorice. Istoria nu mai are un alt sens: prezență a Întrupării și stare de veghe în așteptarea celei de-a doua Veniri, a Parusiei. Desigur, acestea nu sunt străine nici Bisericii Apusene, dar există aici o mai mare intensitate, specifică Bisericii Răsăritene.

2. Acest sens este completat de pneumocentrismul său (*pneuma*, Duhul): prezență a iluminării Sfântului Duh. Deja Sfântul Irineu din Lyon spunea că Întruparea este prima ungere a omenirii de dumnezeire. În Biserica Răsăriteană, această ungere împlinită de Duhul, această iluminare prin Duhul este considerată drept scopul firesc, împlinirea logică a vieții creștine – îndumnezeirea. Întâlnim aici un foarte pregnant sentiment al sacrului: creația materială în întregime este pătrunsă de Duhul Sfânt, este o perpetuă teofanie. De aici și locul preponderent pe care această realitate îl ocupă în iconografie – care nu este o artă figurativă, ci „trans-figurativă”...

Răsăriteanul, fie el și neștiutor de carte, ia parte la această teologie implicită și se pătrunde de acest sens pneumatic (duhovnicesc) al existenței sale. Ajunge să asculte, în Sfânta Liturghie, minunatul Heruvic care însoțește ieșirea cu Sfintele Daruri – vohodul mare – coborârea preoților în mijlocul adunării credincioșilor. Toți, copii, bătrâni, toți îl știu pe dinafară: „Noi care pe Heruvimi cu taină închipuim și Făcătoarei de viață Treimi întreit sfântă cântare aducem, toată grija luminească să o lepădăm ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel nevăzut înconjurat de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia!”. Câtă putere poate avea o viață creștină care poartă pecetea acestui sens teofanic! Aceasta ne conduce la cea de-a treia caracteristică:

3. Sensul teologiei. Desigur, orice întâlnire trebuie să treacă întotdeauna prin teologie. Dar, pentru aceasta, trebuie să se înțeleagă mai întâi ce înseamnă teologia pentru Biserica Răsăriteană. Or, aceasta a rămas profund marcată de primele veacuri, fără evoluția care și-a pus pecetea pe gândirea Bisericii Apusene începând din secolul al XIII-lea.

Teologia răsăriteană este funciamente duhovnicească și mistică. Nu există o „știință teologică” așa cum o înțelege Apusul. Răsăritenii nu resping, desigur, conceptele și rigoarea gândirii – nu sunt ei oare moștenitorii direcți ai grecilor? –, învățământul teologic în Biserica Ortodoxă comportă, ca și în Apus, apologetica, dogmatica, dreptul canonic, dar valoarea și sensul teologiei se află în altă parte. Teologia este considerată ea însăși aproape ca un „sacramentum minor”; nu este o operă de speculație, ci, în ființa sa launtrică, este o lucrare sfântă. Ea participă la „oikonomia” divină în lume, este „hiera theologia”, teologia sfântă. Este vorba de o lucrare duhovnicească și de o cunoaștere sapiențială. Ea rămâne sub patronajul celor trei mari Dascăli ai Bisericii: Sfântul Ioan Evanghelistul, cel care s-a odihnit la pieptul lui Iisus, așa cum Iisus se odihnește în Sânul Tatălui; Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Simeon Noul Teolog (numit astfel în virtutea înrudirii sale duhovnicești cu „Vechiul Teolog” care este Ioan Evanghelistul), care se află la momentul de cotitură al tradiției isihaste.

Cât despre rolul conceptului uman, „cuvântul” omenesc (cuvinte care exprimă realitățile suprafirești) trebuie răstignit în funcția sa teologică, de aici și preponderența tradiției apofatice. Este evitată alunecarea spre „conceptualism” sau „nominalism”; se urmărește să nu se ia cuvintele drept idei și ideile drept realități. Dar înțelegerea nu poate să survină în afara Crucii lui Hristos: „Taina Întrupării Cuvântului – spune Sfântul Maxim Mărturisitorul – cuprinde în sine semnificația tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură, și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina Crucii și a Mormântului, a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic

al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte”².

4. A patra trăsătură: Biserica Răsăriteană este în întregime *centrată în jurul Învierii*. Nu poți începe o discuție cu Răsăritul fără să vezi unde se află inima sa. Învierea este sărbătoarea centrală a Bisericii Răsăritene, inima întregii sale vieți. De la Paști la Cincizecime, creștinii nu se salută decât cu „Hristos a înviat!”, „Adevărat a înviat!”. Pentru creștinii ortodocși, Învierea nu este un eveniment istoric din trecut, nu este un principiu, nici măcar un „articol de credință”, ci este o realitate. Învierea ESTE REALITATEA trăită mistic de Biserică. Realitatea în care trăiești, te miști, respiri. Și chiar în prezent, în plină perioadă de persecuție, regăsești această convingere intimă la cei aflați în suferință: nu este totul pierdut, căci Hristos a înviat. Până și în celebrarea momentelor dureroase ale Liturghiei, Hristos în slavă apare întotdeauna pe fundal. Astfel, în Vinerea Mare, când plânge moartea Domnului, Biserica Ortodoxă vede deja cum transpare Învierea: „Astăzi a fost spânzurat pe lemn, Cel ce a spânzurat pământul pe ape. Cu cunună de spini a fost încununat împăratul îngerilor. Cu porfiră minci-noasă a fost îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori. Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam. Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii. Cu sulita a fost împuns Fiul Fecioarei! Închinămu-ne patimilor Tale, Hristoase. Arată-ne nouă și slăvită Învierea Ta”³. Și, din nou, prin episoadele Patimilor, se face simțită tot mai mult așteptarea Paștilor: „Astăzi cuprinde mormântul pe Cel ce cuprinde făptura cu palma; acoperă piatra pe Cel ce acoperă cerurile cu bunătatea; doarme Viața și iadul se cutremură, și Adam din legături se dezleagă. Slavă rânduiei Tale, prin care, săvârșind

toate, ne-ai dăruit nouă odihnă veșnică, prin sfântă Învierea Ta cea din morți”⁴. Toată Liturghia răsăriteană este o celebrare a Paștilor. Este lumina esențială care luminează totul.

*

Alături de aceste trăsături luminoase, care nu pot decât să ne apropie, mai sunt și umbre, pe care, dacă vrem să lucrăm în mod eficient pentru unitate, trebuie să le conștientizăm. Aceste umbre sunt într-un fel chiar reversul calităților respective, dar uneori sunt pur și simplu defecte, printre care amintim:

– un anumit dispreț față de istorie, față de realitatea „trecătoare” și de nevoile sale imediate; o relativă uitare a sarcinii concrete pe care o are de îndeplinit, chiar și în lumea socială a omului. Biserica a uitat uneori că așteptarea eshatologică trebuie să treacă printr-o istorie complexă, în care omul exterior trebuie asumat la fel ca și omul lăuntric. Biserica Răsăriteană, având încă nostalgia acestei vârste spirituale originare a Sfântului Ioan, ucenicul cel iubit al lui Iisus, a preferat (prea mult) umanismul eshatologic umanismului istoric. De aici și neglijarea îndatoririi catehetice – liturghia fiind considerată ca suficientă pentru instruirea credincioșilor. Mai ales astăzi se simte golul produs de aceste carențe.

– o altă dificultate: *mitul Bizanțului*. Ne aflăm încă pe vremea lui Constantin, când Biserica credea că poate trăi în armonie „prestabilită” cu statul, fără să țină seama de evoluția acestui stat, care din religios a devenit laic, apoi anticreștin și ateu. Perspectiva sa o împiedică însă să se elibereze; nu e în stare să iasă din mirajul constantinian. Astăzi, mai mult ca niciodată, se constată pericolul acestei

atitudini, când presiunea comunismului, care se străduiește neîncetat să o subordoneze, slujindu-se de tradițiile bizantine ale respectului față de stat, o obligă la căutarea unei autonomii vizibile față de puterea laică.

*

De fapt, care este stadiul relațiilor dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică?

Dacă se vorbește încă de schismă, nu este atât o schismă juridică și canonică, cât una a mentalităților și contactelor concrete. Unitatea a fost înfăptuită la Conciliul de la Florența (1437), care, de drept, continuă să existe. Dar această unitate a fost „suspendată” sau anulată de către mai multe Biserici Ortodoxe.

Aici e dificultatea: începând din acea epocă, s-a produs o înstrăinare treptată, o îndepărtare reciprocă între cele două lumi. Pe de o parte, căderea Bizanțului, care a făcut creștinătatea apuseană să se închidă prea mult în sine, și, pe de altă parte, începând din perioada Renașterii, Reforma și Contra-Reforma, care au atras prea mult creștinătatea apuseană afară din sine, au avut o contribuție considerabilă. Cele două Biserici s-au angajat pe două căi divergente – ceea ce a dat întâlnirilor reciproce un caracter defensiv și apologetic (fiecare din cele două părți căutând să o absoarbă pe cealaltă). Se făcea confuzie între unitate și uniformitate; s-a ajuns astfel la ideea de autosuficiență. Fiecare a crezut că poate trăi lipsindu-se de celălalt, situație nu doar nefirească, ci pur și simplu falsă. Chemarea lui Ioan XXIII a arătat cât de mare era dorința și așteptarea: astfel, s-a intrat cu adevărat în zodia unității. Și de atunci, au intervenit elemente care arată câte mai sunt de făcut, ceea ce nu

trebuie să ne descurajeze, ci dimpotrivă. Plenitudinea noastră creștină are o misiune importantă: trebuie să se actualizeze în mod vizibil și total. Pentru a putea face față, ar trebui respectate, după părerea noastră, trei reguli.

1. Să recunoască faptul că între Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică există o unitate fundamentală, unitate care trebuie trăită. Avem enorm de multe lucruri în comun: Sfânta Scriptură, Tainele, Ierarhia, Dogmele (cu excepția uneia)⁵, taina Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu... Tot ceea ce constituie plinătatea Trupului tainic.

2. Să recunoască și să trăiască accentele complementare care ne sunt oferite pentru o îmbogățire reciprocă. Departe de a dăuna unității, aceste accentue sunt făcute nu pentru a ne respinge, ci pentru a ne chema, a ne întâlni, a ne aduna. De altfel, denumirile de „ortodox” și „catolic” nu sunt două nume diferite, ci un singur nume al aceleiași Biserici Una, văzute din unghiuri complementare.

Astfel, caracterul „duhovnicesc” al Bisericii Răsăritene constituie o bogăție din care Biserica Apuseană poate avea mult folos. La rândul său, Biserica Răsăritului are multe lucruri de aflat, de învățat urgent, de la Biserica Apuseană. În România, aceste lucruri sunt bine înțelese; desigur, Bisericile Ortodoxe suferă destul de mult pentru faptul că le lipsește evoluția care a subliniat măreția și responsabilitatea creștinului individual, în raport cu ansamblul. Să se descopere fiecare pe sine în prezența celuilalt, aș spune chiar să devină celălalt.

3. Singurul punct de divergență asupra căruia trebuie reflectat, lucrat și stăruit în rugăciune împreună, este pri-matul papal, așa cum a fost el definit și formulat de Conciliul Vatican. Aproape că nu mai este nevoie să amintim că Biserica Ortodoxă nu contestă nici realitatea, nici importanța

principiului petrin în Biserică. Canoanele primelor șase Sinoade ecumenice confirmă primatul spiritual („primus inter pares”) al Pontifului roman în Biserica universală, iar practica eclezială a Răsăritului a făcut deseori apel la Roma ca la o instanță superioară de arbitraj. Dar, lăsând la o parte factorul psihologic (a IV-a cruciadă, expedițiile „punitiv” împotriva creștinilor ortodocși etc., care au înveninat raporturile dintre „greci” și „latini”; de altfel, Bizanțul uită uneori că el a exercitat cel dintâi un imperialism ecleziastic asupra răsăritenilor ne-greci), Biserica Ortodoxă se teme că evoluția firească și, fără îndoială, salutară a instituției papale în Biserica apuseană, odată devenită dogmă și extinsă la Biserica universală, amenință să rupă echilibrul episcopal care, în opinia Răsăritului, este fundamental și definitoriu pentru Biserică. Aceasta înseamnă că primatul și administrația centrală a Bisericii trebuie completate, de drept și de fapt, cu principiul colegial care este, așa cum spuneam, primordial pentru tradițiile răsăritene. De fapt, până și asupra acestui punct, între Bisericile Ortodoxă și Catolică există nu atât o ruptură, cât o complementaritate care se vrea descoperită.

...Dacă, în pofida a toate, unitatea celor două Biserici rămâne imprescriptibilă, aceasta se datorează faptului că amândouă se înrădăcinează în același *mysterion*, în aceeași „taină” originară a Trupului Mistic, întemeindu-se pe o structură ierarhică și sacramentală identică. Ca orice altă taină, și cea a unității văzute a Bisericii are nevoie nu numai de harul Sfântului Duh – care ne este, desigur, dăruit – ci și de materia eforturilor noastre și a rugăciunilor noastre: să o aducem în dar, din toată inima și din toată viața noastră.

Traducere de Măriuca Alexandrescu

NOTE

¹ „Réflexions sur l'Église orthodoxe”, în *Écoute*, publicație lunară a Mănăstirii La Pierre qui Vire, 76, 1960, pp. 16-22. Am eliminat notele care explicau foarte sumar câțiva termeni specifici literaturii teologice.

² *Filocalia*, vol. II, ed. a II-a, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, 1993, p. 167 (n. ed.).

³ Denia din Joia Mare, antifon 15, Triodul, ed. a VIII-a, București, 1986, pp. 531-532 (n. ed.).

⁴ Utrenia din Sâmbăta Mare, laude, glasul II, stihiri; Triodul, ed. a VIII-a, București, 1986, p. 582 (n. ed.).

⁵ Primatul papal și infailibilitatea pontificală.

FUNDAMENTELE ECLEZIOLOGIEI RĂSĂRITENE¹

Preliminarii

Vom prezenta aici liniile de forță ale învățaturii și tradiției ecleziale trăite în Biserica Ortodoxă bizantină, în care vom regăsi, totuși, păstrând proporțiile, datele ecleziologice esențiale ale întregului Răsărit creștin (mă refer la bisericiile coptă, armeană, siriacă...).

Pentru început, am putea vorbi despre trei paliere ale unei abordări „naive” și ale unei percepții imediate asupra Bisericii Răsăritene ca fenomen viu și ca ansamblu instituțional. Această Biserică este percepută sub forma unui spectacol destul de curios, al cărui prim impact ar consta în sesizarea unui echilibru, probabil încordat, dar real, între diferitele Biserici locale, în interiorul unității afirmate și trăite a Bisericii universale.

În percepția imediată a trăirii ecleziale, mai ales dacă se pornește dinspre tradiția ecleziologică occidentală, punctul de legătură sau parcursul Bisericii ortodoxe bizantine este într-o anumită măsură răsturnat. Dacă vin dinspre Occident, plec de la unicitatea Bisericii universale și trebuie, prin urmare, să mă situez concret, spiritual, teologal, în realitatea bisericii locale. Or, în ceea ce privește Biserica ortodoxă bizantină, felul în care ne apropiem de ea este exact invers. Ceea ce surprinde mai întâi este multiplicitatea Bisericilor locale (14 Biserici), în interiorul unității afirmate și păstrate din timpurile apostolice, a Bisericii una, sfântă și universală, după cum se prezintă ea însăși. Al doilea aspect al ecleziologiei trăite este, poate, afirmația la fel de clară a

continuității fără întrerupere, fără ruptură cu trecutul apostolic sau cu originile apostolice și sacramentale ale Bisericii una. Este un sentiment profund, exprimat doar în anumite împrejurări, al unei continuități totale, spirituale, ontologice, doctrinale cu originile creștine istorice și sacramentale ale Bisericii.

(Trebuie să notăm aici un posibil risc: riscul unui anumit imobilism, al unei neîncrederi față de istorie. Răsăritul este într-atât de pătruns de participarea sa la origini - nu numai la începuturile istorice, ci și în sensul unei participări la viața divină prin care totul are și dobândește semnificație - încât nu se mișcă, fiind tentat să considere istoria ca un fel de cădere, să o vadă sub aspectul ei negativ, pentru a nu se desprinde de această puritate a prezenței și a continuității originilor. Răsăritul este în felul acesta tentat să nu se implice prea mult în istorie, în care ar putea suporta un fel de degradare a purității originare. S-ar putea ca toate celelalte dificultăți ale lumii a treia răsăritene, aflate în mutație, să derive din acest aspect.)

Al treilea aspect constă în viziunea și perceperea importanței pe care o dețin în general în această Biserică Tradiția și liturghia ca ax esențial al Tradiției. Există aici două aspecte decisive care trebuie descoperite și studiate din interior de către cel care vrea să înțeleagă din interior și deci să acționeze împreună cu Bisericile răsăritene. Liturghia nu trebuie să fie înțeleasă, în acest caz, ca un ritual printre alte forme și elemente ale Bisericii. Pentru un răsăritean, liturghia reprezintă actualizarea tainei Bisericii în plenitudinea sa: *synaxa* [...]. (Termenul însuși de ritual nu are echivalent în greacă. Ceea ce în latinește se numește *ordo*, în greacă se spune *taxis, akolouthia*.) Aici își află originea și proble-

* ma ridicată la Conciliul de la Florența, unde se credea că liturghia bizantină poate fi integrată într-un cadru eclezio-logic ne-bizantin.

Fundament teologic

Ceea ce urmează va fi spus din perspectiva Bisericii răsăritene bizantine, dar poate fi aplicat la fel de bine, păstrând proporțiile, și în cazul celorlalte tradiții răsăritene: coptă, armeană, siriacă, cel puțin în privința marilor axe sau linii de forță eclezio-logice.

Trebuie oare să mai precizăm ce se înțelege prin Biserică de tradiție bizantină? Vreme de un mileniu, lumea „bizantină” nu a fost doar un fenomen politico-social, o sursă însemnată de civilizație sau o lume romană elenizată. La drept vorbind, Bizanțul reprezintă o mare experiență a universalității, în care s-au revărsat contribuțiile greacă, siriacă, armeană, iraniană, coptă (spiritualitatea monahală). Toate acestea s-au contopit aici ca într-un creuzet. După căderea Bizanțului, în 1453, moștenirea sa a dobândit un nou suflu la „noile popoare” ortodoxe ale Europei, începând cu rușii, românii, slavii din sud. Mai târziu, prin diasporele din secolul al XX-lea, comunitățile ortodoxe se întâlnesc, ca orice alt tip de comunitate, aproape peste tot în lume.

Când vorbim despre lumea bizantină sau mai precis despre Bisericile de tradiție bizantină, trebuie să avem mai ales în vedere faptul că ne aflăm în fața unei experiențe a universalității concrete, și nu doar a unui fenomen istoric epuizat de parcursul său politic și social în cadrul Imperiului bizantin. Altfel, termenul „bizantin” ar deveni „irrelevant”

(foarte relativ), cum ar spune englezii. Dimpotrivă, important este că lumea bizantină a transmis liturghia care este esențială și determinantă. Această liturghie (fiind de origine bizantină, dar conținând și elemente siriace non-elene) constituie fundamentul unității concrete a tuturor Bisericilor locale.

Privire asupra ecleziologiei răsăritene așa cum se prezintă ea în mod organic²

În 1936, părintele Congar publica *Creștinii dezbinați*³, unde încerca să aducă în fața conștiinței creștine, mai ales a celei catolice occidentale, chipul viu al creștinătăților mai degrabă necunoscute și oarecum extra-eccleziale pentru conștiința catolică a vremii. Dar în pofida discernământului său pătrunzător, vrând să prezinte tradiția ecleziologică ortodoxă, spunea: „Gândirea ecleziologică răsăriteană vede încă de la începuturi în taina Bisericii cuprinderea realităților dumnezeiești mai degrabă decât aspectul său pământesc și implicațiile sale umane; realitatea lăuntrică a credinței și a iubirii mai mult decât exigențele concrete ale comuniunii eccleziastice. S-a remarcat dezvoltarea relativ slabă a ecleziologiei în cazul Părinților greci; adevărul este că ei au rămas în mare măsură la o hristologie și, mai cu seamă, la o pneumatologie care vede Biserica în Hristos și în Duhul Sfânt mai mult decât în ființa ei eccleziastică”.

Am avut prilejul să revin, în discuțiile cu părintele Congar, asupra acestui aspect, în privința căruia el s-a dovedit a fi „un profet pe dos”, pentru că ceea ce credea că poate propune, cu bună credință și cu mult folos, ca o critică fraternă a

ecleziologiei răsăritene, dezvăluind „lipsa de sistematicitate”, „lipsa unei tratări sistematice”, cum spunea el, s-a dovedit a fi, în urma Conciliului Vatican II, mai degrabă o calitate. Nu mai este nevoie să percepem Biserica și ecleziologia, și cu atât mai puțin să le epuizăm, în tratate sistematice și oficiale. Biserica și ecleziologia care o exprimă trebuie să fie văzute în lumina inseparabilă a lui Hristos cel Viu și a Duhului Sfânt.

Biserica din perspectiva economiei Dumnezeuului celui Viu

Primul aspect: ceea ce Congar numește „substanța ecleziastică”, „ființa ecleziastică însăși”, nu are practic nici un loc în Biserica răsăriteană, în afara realității fundamentale a lui Hristos cel Viu și a Duhului Sfânt. Desigur, ecleziologia răsăriteană nu ignoră alte aspecte și posibilități de a defini Biserica în privința ființei sale ecleziale; [...] înainte de a fi scris în latină, dreptul canonic și-a găsit expresia în greacă. Așadar, astfel de forme și posibilități nu sunt necunoscute, dar aceasta nu face ca, fără nici o exagerare, atât din perspectiva trăirii ecleziale sau a realității organice a Bisericii, cât și a conștientizării teologice a acestei realități în scrierile și în tradițiile normative ale Părinților Bisericii, toate celelalte definiții ale Bisericii ca instituție sau structură să fie altfel decât „interimare” (și nu plene); ele nu sunt false, ci trebuie la un moment dat să lase loc, în conștiința noastră și în realitatea pe care o trăim, adevăratei definiții a Bisericii: Biserica lui Dumnezeu în economia Dumnezeuului celui Viu.

În această denumire de „Biserică a lui Dumnezeu”, ecleziologia răsăriteană vede două determinații posibile:

a) Biserica vine de la Dumnezeu; ea nu este, deci, efectul unui accident, chiar dacă grandios, al istoriei omenești și nu trăiește datorită priceperii umane, ci prin Dumnezeu. Prin urmare, Biserica este realizată și păstrată de Dumnezeu. Îi aparține de drept lui Dumnezeu, expresia „a lui Dumnezeu” desemnând aici deopotrivă un genitiv și un partitiv.

Aceasta comportă practic o dublă concepție, o dublă viziune: Biserica este în egală măsură tare, mai tare ca niciodată, grație înrădăcinării sale în Dumnezeu; chiar și în fragilitatea sa istorică, ea este neîncetat salvată de Dumnezeu, tocmai pentru că nu se instituie la un nivel intermediar, politic sau social, ca scop în sine. Ea nu uită că este orientată integral spre Dumnezeu care a întemeiat-o. Astfel, din perspectiva acestei concepții sau viziuni despre locul pe care îl ocupă în economia sau planul Dumnezeuului celui Viu, Biserica este mai întărită ca niciodată.

Ea este în același timp mai transparentă ca niciodată, pentru că nu are (oricât de abruptă ar părea afirmația) finalități proprii. A spune aceasta nu înseamnă a contesta structura concretă a Bisericii, consistența ei proprie, esența sa efectivă, ci a corija în fiecare clipă riscul de a lăsa această consistență să devină prea densă, iar această ființă să se transforme într-un scop în sine. Un risc care a fost perceput în timpul Conciliului Vatican II prin faimoasa expresie de „triumfalism”.

Să ne fie îngăduită aici o remarcă adiacentă: trebuie notată o evidență practică, și anume că ecleziologia răsăriteană comportă, paradoxal, un potențial modern considerabil. Dar paradoxul nu este decât aparent, pentru că se știe că

adevăratul progres constă în trecerea de la o tradiție recentă și locală la o tradiție mai veche și mai cuprinzătoare. Tradițiile din secolul al XIX-lea sau din vremea Renașterii sunt recente sau locale în raport cu tradiția mai cuprinzătoare și mai veche. Or, acesta este un principiu ilustrat de multă vreme de un Congar sau de un de Lubac. Întreaga lor operă doctrinală se întemeiază pe o astfel de recuperare „în avans” a Tradiției: recuperez în avans potențialul de universalitate al tradiției originare fără a mă grăbi să adopt, de pildă, bărbile părinților din Biserica ortodoxă. Redescoperirea eclezială din timpul Conciliului Vatican II ilustrează tocmai acest principiu.

Ar mai fi de adăugat ceva referitor la primul aspect: Biserica văzută din perspectiva iconomiei lui Dumnezeu. Aceasta este cea dintâi și cea de pe urmă percepție concretă, trăită și chiar cotidiană a credinciosului răsăritean. Avem de-a face aici cu un fel de realism al credinței. A fi în Biserică înseamnă înainte de toate a participa în mod real, concret, existențial la viața nouă în Hristos Cel Înviat.

De fapt, viziunea „iconomică”, pentru a relua termenul paulinic, asupra Bisericii și a ecleziologiei răsăritene își are înainte de toate centrul în Înviere. Căci numai pornind de la *ex ousia* Învierii (altfel spus, de la Mt. 28, 18-20: „Datu-Mi-s-a toată puterea”...) și doar prin Înviere, cel ce slujește devine Domn, iar *Kyrios* (Domnul) devine *Pneuma*, după cum spune Sfântul Pavel (Hristos pe cruce). Aceasta este întreaga moștenire ioanică. Învierea marchează pentru prima dată în persoana lui Iisus Hristos împlinirea eshatologică a timpului și a spațiului. Timpurile s-au împlinit, spațiul s-a împlinit în Hristos, într-o manieră minunată, aparent „poetică”, dar cu atât mai eficace cu cât nu este vorba

de poezie lirică, ci de o cunoaștere concretă: Biserica răsăriteană vorbește de intrarea în cea de-a opta Zi a creației, ceea ce corespunde în mod deplin textului biblic. Lumea, din perspectivă biblică, este ordonată potrivit septenarului, căci Dumnezeu a creat-o în șase zile, iar în a șaptea zi s-a odihnit, instituind Sabatul. Toate textele liturgice corespund unei teologii în act. Adevărata teologie a Bisericii răsăritene este această desfășurare liturgică, o cateheză și în același timp o teologie în act. Găsim, de pildă, acest lucru în imne, care sunt un „locus theologicus”. Dar, potrivit lui Pavel, viziunea biblică despre septenar este înfățișată ca insuficientă. Există un nou Sabat dincolo de Sabatul zilei a șaptea; altfel spus, dincolo de această realitate vizibilă, în care se organizează activitatea omului. Trebuie ca Dumnezeu să refacă întreaga creație pentru a o introduce în plinătatea finală a Împărăției Sale. Trebuie, așadar, pentru aceasta un nou Sabat dincolo de Sabatul din Vechiul Testament, care este însăși Învierea. În Biserica ortodoxă, Duminica este numită a opta Zi, ogdoada. Lucru foarte interesant, de altfel, din punct de vedere cultural, pentru că ea este într-o anumită măsură ziua utopică. „U-topia”: adică ceea ce nu are loc. Adevărata revoluție (acest lucru, ca să o spunem într-un mod abrupt, a fost studiat și chiar dezvoltat în unele texte ale lui Marx) a intrat în lume o dată cu Duminica Învierii, când ne-am dat seama că lumea, așa cum fusese inițial alcătuită, nu era desăvârșită și își aștepta încă împlinirea. Atunci vedem, între cele două, cea de-a opta zi, duminica, ziua liturgică prin excelență. Paștele săptămânal amintește neîncetat rolul fundamental al Bisericii, care trăiește viața lui Hristos și nu poate să se insereze în această lume, ci trebuie să poarte lumea spre ziua cea din urmă a

Împărăției, trăită anticipativ, în mod concret, de fiecare dată când este celebrată liturgia. Or, ne-a fost dăruit tocmai acest realism al credinței, ca pătrundere în viața concretă întru Hristos, care a împlinit lumea viitoare și ne poartă pe toți în vederea plinătății finale – cea dintâi trăsătură definitorie a Bisericii în eclesiologia răsăriteană.

b) Cel de-al doilea aspect al eclesiologiei răsăritene care trebuie reținut ca temă a reflecției și a acțiunii concrete, este cel al Bisericii-comuniune (*communio*). Din această perspectivă, Conciliul Vatican II a fost un eveniment de o însemnătate deosebită pentru recuperarea unei întregi părți a memoriei Bisericii, care fusese întrucâtva obnubilată, eclipsată. A vedea în Biserică o comuniune înseamnă înaintea de toate descoperirea unei evidențe care nu a ridicat niciodată probleme pentru eclesiologia răsăriteană: Biserica este adunarea organică a tuturor credincioșilor intrați în sau pecetluiți de viața lui Dumnezeu, prin botez și prin celelalte taine, trăindu-și credința, adunându-se în jurul euharistiei și asumându-și astfel planul lui Dumnezeu până la venirea Lui.

Dar ceea ce pare mai puțin evident, fără a fi prin aceasta mai puțin demn de remarcat, este definiția fundamentală a Poporului lui Dumnezeu, care a cunoscut un reviriment în cadrul eclesiologiei occidentale, în timpul Conciliului Vatican II: Poporul lui Dumnezeu este anterior. A spune, dintr-o perspectivă anume, că Biserica este o comuniune reprezintă o tautologie pentru Biserica răsăriteană care nu s-a putut concepe pe sine altminteri. Dar pentru a ajunge la această descoperire a Bisericii-comuniune, în timpul Conciliului Vatican II și în cadrul tradiției occidentale, a fost nevoie de o anumită critică a concepției dominante

în eclesiologia occidentală. Împreună cu alții, Părintele Congar a devenit „portavocea” prezentării Bisericii ca „ierarhologie” din perspectiva eclesiologiei occidentale și în general a omului simplu, aflat în afara Bisericii. Într-adevăr, când se vorbea despre Biserică, se gândea de fapt ierarhia, instituția, aparatul ecleziastic, iar poporul se afla la un nivel inferior.

Percepția Bisericii răsăritene pornește nu atât dintr-o perspectivă opusă, cât dinspre polul complementar, cuprinzător. A spune că Biserica este o comuniune nu înseamnă decât un pleonasm pentru că Biserica, *ecclesia*, *convocarea*, chemarea la credință, este manifestarea Învierii în fiecare credincios grație celor două taine majore ale inițierii: Botezul-Mirungerea (ele sunt conferite împreună în Biserica răsăriteană) și Euharistia. Aceasta este structura organică a Bisericii. În fine, a spune că Biserica este o comuniune (ceea ce este încă destul de puțin recunoscut, motiv pentru care avem în fața noastră un orizont larg deschis) înseamnă a recunoaște dimensiunea pneumatologică a Bisericii. Căci, la Cincizecime, la primirea Pogorârii Duhului Sfânt asupra Bisericii constituite de nucleul apostolic, Duhul nu S-a oprit, nu a coborât doar asupra unei persoane individuale, ci asupra unei comunități. Există astfel o corespondență între Cincizecime și comunitate, între Duhul Sfânt și comuniune.

Ne este îngăduit oare să oferim fundamente teologice vii și nu conceptuale acestei viziuni? În iconomia lui Dumnezeu, așa cum ne-o înfățișează Tradiția și Scriptura, Dumnezeu Își revelează chipul în Fiul Său. „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (In. 14, 9). Astfel, Fiul este înainte de toate transparența vederii Tatălui. „Nimeni nu poate spune Doamne Iisuse”, nimeni nu poate participa, intra, mărturisi pe Domnul, Învieră, *ex ousia* (Mt. 28) asupra întregii creații,

„decât numai în Duhul”. Pentru că Duhul este Cel care Îl revelează pe Fiul, care, la rândul Lui, Îl revelează pe Tatăl. Dar, ceea ce este de la sine înțeles, Duhul nu mai este revelat de o a patra persoană a Treimii, ci prin „pleroma” sau plenitudinea Bisericii. Chipul Duhului nu este o altă persoană dumnezeiască, ci persoana umană îndumnezeită. Iată fundamentele teologale, nu doar teologice, ale acestei *ecclesia-communio*. Nu-L vedem pe Duhul așa cum Îl vedem pe Hristos în Duhul și pe Tatăl în Hristos: El este revelat în această *communio*, în Biserica înțeleasă ca o comuniune a ființelor eliberate, înviate, îndumnezeite.

Prin urmare, a înțelege Biserica din perspectiva comuniunii înseamnă a mărturisi în același timp și în mod fundamental aspectul pneumatologic al Bisericii, într-o manieră mai structurală de data aceasta. (După fundamentul teologic trecem la fundamentul ecleziologic și chiar eclezial-instituțional.) Hristos a înviat și împreună cu El întreaga ființă, întreaga creație, vizibilă și invizibilă, conștient sau nu, a intrat într-o vârstă hristică. Dacă prima ființă era adamică, omenească, acum, după venirea lui Hristos în lume, fie că o știm sau nu, fie că o vrem sau nu, fie că acceptăm sau contestăm, am pătruns într-o lume hristică (pe care nu o putem impune instituțional: aceasta este altceva, este o mică greșeală pe care fiecare Biserică o comite la rândul său). Nu putem impune adevărul tainic al universului, al creației hristice în care am intrat, prin decrete și poliție! Dar aceasta nu diminuează adevărul. Hristos înviază natura în întregul ei. Să ne gândim aici la distincția teologică între natură, *ousia*, *essentia*, *substantia*, într-un sens foarte dinamic, fără a o aborda în mod substanțial. Așadar, Hristos este cel care eliberează natura și întregul destin al cosmosului,

al creației. Dar înlăuntrul acestei naturi, fiecare ființă umană este o persoană în Duh: iată un sens pe care ecleziologia răsăriteană îl descoperă printre altele în Cincizecime. Pentru a ilustra acest aspect, ar trebui să avem în fața noastră icoanele bizantine ale Cincizecimii, care îl reprezintă cu mare claritate, fiecare persoană umană fiind o unitate în Duhul, înzestrată cu harismele sale personale, cu destinul său propriu și de neînlocuit, care sunt însă deschise spre ceilalți, în comuniune, și nu închise în ele însele.

Dacă în primul rând am vorbit despre aspectul hristologic al Bisericii, învierea naturii, eliberarea întregii naturi în vederea destinului eshatologic, vom sublinia și celebra în al doilea rând aspectul pneumatologic. În Biserică, fiecare ființă este un punct de legătură înzestrat cu libertate și plenitudine personală, așa cum fiecare Biserică locală este ireductibilă la o altă Biserică locală. Iată, deci, fundamentul teologic al Bisericii locale: tocmai faptul de a fi locală conferă concretețe Bisericii și îi permite să nu rămână la nivelul universalității abstracte. În Hristos și în Duhul nu există decât universalul concret; fiecare ființă este menită să realizeze, în limitele proprii, plenitudinea iubirii și a vieții dumnezeiești. Biserica locală reprezintă această plenitudine concretă sau această personalitate concretă ireductibilă: Biserica din Corint nu se confruntă cu problemele Bisericii din Buenos Aires etc. Fiecare Biserică are propria sa chemare harismatică...

Așadar, a spune că Biserica este o comuniune înseamnă a avea percepția fundamentului pneumatologic al concreteții fiecărei Biserici locale pornind de la unitatea concretă și de la universalul concret al Bisericii. A recunoaște că, în Biserică, fiecare ființă este o persoană care se împlinește în

comuniunea liberă și deschisă cu celelalte persoane, înseamnă a nu mai vedea, în cadrul unei naturi totale, numere anonime care pot fi înlocuite sau schimbate între ele. Altminteri, am avea de-a face cu ceea ce a dat naștere ideologiilor totalitare, cu ignorarea și imposibilitatea realizării aspectului pneumatologic, spiritual, al umanității răscumparate în Hristos. Dacă nu pot recunoaște libertatea omului, trebuie, pentru a-i asigura fericirea, să îl reduc la un număr, la o cifră într-o masă, cu scopul de a-i da un loc și de a-l obliga să facă ceea ce trebuie făcut. Avem aici caricatura comuniunii a cărei noutate a fost adusă cu adevărat abia de creștinism; o noutate pe care am și reușit să o uităm!

De aceea, după cum spunea un gânditor ortodox, nu putem concepe Biserica fără episcop, fără preoți, fără legăturile tainice sau sacramentale vizibile între Paște, Învierea lui Hristos și Parusia deplină. Dar cu atât mai puțin am putea concepe Biserica fără personalități harismatice, fără duhovnici, fără profeți. Căci dacă primii reprezintă legătura sacramentală (hristologică), ceilalți reprezintă linia de foc necreat a Duhului Sfânt care a venit să aprindă lumea, între Cincizecime și Parusie.

După primul moment constitutiv al Bisericii, potrivit iconomiei lui Dumnezeu, centrate mai întâi pe Înviere și pe marea chemare a poporului celui nou în persoana celor doisprezece (momentul hristologic)⁴, vine cel de-al doilea moment, pneumatologic, prin care Biserica este pecetluită (*sphragis, consecratio*) și este de acum înainte considerată nu numai ca o restituire a energiei mântuitoare a lui Hristos Cel Înviat către întreaga umanitate, ci și ca o consacrare a fiecărei persoane în Hristos, potrivit personalității și slujirii fiecăreia, precum și propriilor sale harisme. În acest

punct, eclesiologia răsăriteană și cea occidentală, în punctul culminant al căutării sale, regăsesc fundamentul teologic al Bisericii locale, care este comuniune. Așa cum Biserica este constituită de comuniunea persoanelor vii și libere, mântuite în Hristos, eliberate pentru a-L sluji, la fel și Bisericile locale au fiecare o personalitate și o individualitate care fac din universalitatea abstractă a Bisericii o universalitate concretă.

Trebuie să precizăm aici că multă vreme s-a crezut că Biserica s-ar constitui⁵ pornind, după cum spune Congar, *ex capite solo* (de la capul său), care era pontiful roman și, prin delegare „ierarhologică”, se făcea trecerea la totalitatea Bisericilor locale. Pornind tot de la acest cap, se puteau lua hotărâri cu privire la viața, slujirea și starea întregii Biserici, a cărei universalitate era cea a unei structuri juridice. (Desigur, simplificăm, fără a vrea să denaturăm. De exemplu, putem decide la Roma ceea ce se potrivește Bisericii din Argentina sau din Brazilia, dar Duhul Sfânt poate să inspire această decizie la fel de bine în Argentina și în Brazilia ca la Roma.)

c) În încheiere, trebuie să conducem cele două aspecte despre care am vorbit mai înainte, către punctul lor concret de convergență, care constituie un al treilea aspect al coerenței organice a eclesiologiei răsăritene, numit cu un termen destul de cunoscut astăzi: eclesiologia euharistică. Această temă a fost acceptată, cel puțin pentru a fi discutată, și în eclesiologia occidentală de după Conciliul Vatican II.

Pentru a vorbi puțin latinește, am putea face apel la formula: *ubi corpus Dei, ibi ecclesia*. Biserica locală este acolo unde se celebrează euharistia. Iar celebrarea euharistiei comportă de la sine taina apostolicității, altfel spus transmiterea

Biserica
locală

tainei preoției. Ea comportă mai ales comunitatea locală, întrucât euharistia nu este celebrată de preot niciodată în virtutea sfințirii sale – aceasta este o foarte frumoasă redescoperire – ci întotdeauna în relație cu și pentru comunitatea concretă, care este anterioară distincției dintre preoți și credincioși. După cum deosebim, în Biserica universală, între patriarhi, papă, episcopi, dar toți aceștia se află în Biserică, și nu deasupra Bisericii sau *extra ecclesiam*.

Or, tocmai prin comunitatea locală trebuie să intru în Biserică, fiind vorba de o dublă intrare: tradiția apostolică a tainei și zidirea trupului viu. Biserica locală nu este o secțiune din Biserică; nici nu-i lipsește ceva, nici nu trebuie să atingă o plenitudine ulterioară; nu este nici triumfală, nici umilă, ci este Biserica în totalitatea sa, care nu poate fi cuantificată. Biserica nu se măsoară în kilometri, în kilograme sau în conturi bancare. Este Biserică pur și simplu.

Astfel, în interiorul acesteia, trebuie să fiu creativ. Este, desigur, problema mea spirituală. Dar de acum înainte, problemele Bisericii (care există doar de câțiva ani) devin probleme personale, spirituale, iar problemele noastre spirituale sunt la rândul lor probleme ale Bisericii. Altfel spus, Biserica nu este doar o suprastructură administrativă sau instituțională, în care specialiștii pot să-și vadă liniștiți de preocupările lor, în timp ce „eu, ca simplu credincios, cum spunea filosoful francez Le Roy înainte de Primul Război Mondial, aș avea de îndeplinit rolul vrednic de cinste al mielului”. Da, rolul laicului era cel al mielului care nu avea de ce să deschidă gura, care trebuia să rămână umil și să se lase condus „ca la tuns”. Este, desigur, un exemplu extrem. Însă de acum înainte, ceea ce este dificil și exaltant în același timp, problemele noastre au redevenit problemele Bisericii,

iar problemele Bisericii sunt problemele concrete ale omului. Astfel ni se înfățișează o deschidere cu adevărat eshatologică, solicitându-ne creativitatea. Odinioară, era mult mai ușor să împlinești porunci și să te conformezi lor decât să te plasezi, la fel ca părinții noștri în credință, apostoli, patriarhi, profeți etc., într-o stare de creativitate. Având credință, eu primesc de la Duhul, în Biserica locală, sarcina ca, fiind la rândul meu Biserică, eu, cel care am fost botezat și care primesc euharistia, în plenitudinea lui Dumnezeu, în smerenie și tăcere, să fiu creativ. Dar ce anume să creez? Și în ce fel? Astfel de harisme lucrează fără a avea în mod necesar ceva spectaculos. Pentru Răsărit, în eclesiologia euharistică, în Biserica locală – și din ce în ce mai mult pentru eclesiologia occidentală –, converg toate dimensiunile prezentării organice a Bisericii.

Polaritatea Orient-Occident

Este un aspect foarte important. În Biserica universală, una, sfântă, sobornicească și apostolică, această polaritate ar putea să se exprime, pentru a fi concisi, în maniera în care teologia și reflecția culturală a Occidentului au făcut-o începând de la Sfântul Augustin, distingând între ordinea creației și ordinea mântuirii. Sfântul Augustin a fost cel dintâi care le-a distins până la separație. De ce? (Ar fi pasionant să căutăm motivațiile, pentru că rămânem merceu la această distincție și vom rămâne la ea până la sfârșitul veacurilor. Este întrucâtva arhetipală.) Așadar, de ce? Poate că datorită geniului său personal, tipului său de experiență care a făcut din el primul om modern, după cum s-a spus,

din perspectiva culturii occidentale și a omului occidental. Dar și pentru că el vine cu problemele sale, nu doar personale, ci și individuale, cu propria sa subiectivitate. „Am devenit o problemă pentru mine însumi.” (O afirmație care răsună pentru prima dată în istoria culturii, atât cât este cunoscută.) Augustin face, deci, distincția între două ordine care diferă până la separație: ordinea creației și ordinea mântuirii. Ordinea creației este întregul dat vizibil, cosmic și istoric deopotrivă, întreaga materialitate, „lumea”. Din perspectiva sa, aceasta este cadrul și infrastructura pentru ceea ce va veni să se înscrie în ele și să se adauge pentru a le desăvârși: cu alte cuvinte, pentru ordinea mântuirii – întreaga lucrare mântuitoare a lui Hristos. Dar, în măsura în care problematizează astfel, se simte deja la Augustin următoarea dificultate, referitoare chiar la experiența sa personală: cum pot fi aduse împreună cele două ordine pe care le-a distins? Astfel, suntem nevoiți să constatăm, împreună cu mulți alții care au studiat opera Sfântului Augustin, că aceasta vehiculează o reminiscență maniheană.

În aceeași linie de gândire, următorul reper este Sfântul Toma de Aquino. Întreaga sa operă tinde să corijeze și să depășească augustinismul pentru a reveni în mod deplin la unitatea inițială a celor două ordine: a creației și a mântuirii. Vrând să rezolve și să depășească dificultatea, Toma pregătește schemele, foarte moderne la vremea aceea, ale aristotelismului (formă/materie, de pildă).

După el, Descartes și Jansenius vor relua discuția și vor marca foarte concret întreaga atmosferă culturală.

Ajungem, în cele din urmă, la o ultimă tentativă de sinteză, pasionantă (ce-i drept, de un alt tip), aparținând lui Teilhard de Chardin, care s-ar înscrie – doar din acest

punct de vedere – în aceeași linie fundamentală a sensibilității creștine occidentale.

De-a lungul acestei linii de reflecție, se pune întrebarea, deloc lipsită de angoasă: cum poate credința să recupereze timpul? Sau: cum poate ordinea mântuirii să întâlnească ordinea creației? Dacă încercăm să le privim din perspectiva lui Dumnezeu (suntem îndemnați să o facem, fără a reuși, însă suntem chemați la aceasta de cum am primit în noi credința), putem identifica aici motivația cea mai puternică și mai creatoare a itinerariului istoric al Occidentului, pentru a răspunde acestei angoase subiacente, determinate de o ruptură co-extensivă cu ființa. Dar pentru a înțelege ce se întâmplă cu Răsăritul, ne putem referi la ceea ce A. Malraux spunea despre arta sumeriană, care era veche de cinci milenii, se afla în muzee, dar pe care nimeni nu o vedea, deși nu era deloc absentă. Pur și simplu o priveam, dar nu o vedeam. Aceasta a durat până la un moment dat, când sensibilitatea noastră, maturizată suficient, a putut descoperi această artă. (La fel s-a petrecut și cu arta precolumbiană.) În același fel, anumite date ale Răsăritului erau prezente, dar nu erau văzute și recunoscute până foarte de curând. Când a avut loc această descoperire mai degrabă noetică și spirituală, decât intelectuală, a apărut cu claritate faptul că Răsăritul pornește exact de la polul complementar celui de la care pornise Occidentul.

Din perspectivă răsăriteană, Hristos este în egală măsură creator și mântuitor; această perspectivă pleacă de la Întrupare, care nu se limitează doar la lucrarea hristică *stricto sensu* (Bunavestire, Nașterea, care nu este decât un moment central). Pentru Biserica răsăriteană, Întruparea precede creația: axiomă teologică fundamentală care modelează întreaga

viață spirituală și întregul fel de fi răsăritean. Este vorba, desigur, de o precedență axiologică, în planul lui Dumnezeu, și nu „cronologică”. Creația însăși este purtătoarea unui sens, și nu un simplu eveniment lăsat în voia determinismului cosmic intrinsec. Creația are de la bun început un sens, care nu este altul decât umanizarea (*anthropopismos*) a întregului cosmos, realizată prin mântuirea cosmosului, ceea ce nu înseamnă stabilirea unei alte ordini, ecleziastice sau civilizaționale, înăuntrul ordinii cosmice. Este o greșală, pe care Biserica a făcut-o însă, de a se considera singura purtătoare a ordinii mântuirii și de a adopta o structură lumească, fără să-și dea seama. Biserica privea restul lumii, statul, cultura, de pildă, ca pe instrumentele sale. Aceasta a durat până când lumea și-a recuperat îndeajuns propria personalitate, ceea ce a permis Bisericii să se elibereze de această tentație de a se considera ca o super-lume, întrucât purta cu sine sensul mântuirii.

Ajungem astfel la ceea ce, în Răsărit, este privit ca o axiomă fundamentală, care completează ceea ce a fost formulat în Occident pe linia Augustin-Toma de Aquino: relația dintre natură și har. Părintele Pegon, în introducerea sa la Maxim Mărturisitorul⁶, spune: „În vreme ce în Occident, natura, deosebită de har sau de supranatură, ajunge să desemneze destul de timpuriu un principiu vital sau o tendință fundamentală a ființei umane, mai mult sau mai puțin supranaturală, spiritualitatea răsăriteană pare a nu vedea în *physis* și în *hyperphysis* decât două etape ale unei singure dezvoltări a planului lui Dumnezeu. Natura, pentru Părinții răsăriteni, este omul-chip al lui Dumnezeu, adică natura abstractă a teologilor occidentali împreună cu darurile preternaturale”. În Răsărit, nu se poate spune că omul este o

natură la care se adaugă Dumnezeu. Dimpotrivă, omul este de la bun început orientat către Dumnezeu. Păcatul original (denaturarea) a blocat acest itinerariu, însă omul păstrează oricum ceva din destinul său inițial. Aceasta este reflecția ioanică despre Hristos-lumina fiecărui om care vine pe lume.

Așadar, „a urma natura” va însemna, în asceza occidentală, a merge împotriva harului, pe când, la Părinții răsăriteni, va însemna a lucra în direcția harului, a reface chipul dumnezeiesc. Pentru teologii occidentali, legea naturii este aproape legea păcatului (simplificăm puțin, dar să ne gândim totuși la jansenism!); pentru cei răsăriteni, ea aproape că desemnează exigențele harului, după cum se vorbește în teologia occidentală. *Împotriva naturii* se aplică, potrivit tradiției răsăritene, poștei și păcatului, în vreme ce *supranatura* este rezervată complet lucrării de îndumnezeire, acestei înrădăcinări a omului în Dumnezeu. Ceea ce va permite, de pildă, lui Maxim Mărturisitorul să spună: „omul, rămânând integral om, suflet și trup, prin natură, a devenit integral Dumnezeu, suflet și trup, prin har”. Planul lui Dumnezeu este deci hristic, hristificat. Trebuie să ne situăm în mod deplin în această mișcare eliberatoare, a planului lui Dumnezeu, în care intrăm neîncetat, nelimitat. Isaac Sirul spunea: „Desăvârșirea nu are limită, desăvârșirea celui mai desăvârșit om nu e decât o nedesăvârșire”. Iar Grigorie de Nyssa: „Mergem din început în început prin începuturi care nu au capăt”. Iată epectaza!

A fi creștin înseamnă a fi în Biserică, dar nu ca și cum ai fi membru al unui grup social, ci făcând parte din planul lui Dumnezeu. Distingem, fără a separa, ordinea creației de ordinea mântuirii. Astfel, ordinea creației este înțeleasă ca fiind

integral orientată spre eliberarea finală, spre îndumnezeire. Înăuntrul ei, Biserica reprezintă, din perspectiva planului divin, centrul de semnificație al acestei relații. Dar, întrucât limitele Bisericii nu sunt instituționale, aceasta nu exclude faptul că Duhul lucrează eliberarea într-un fel care, aparent, nu este încă recunoscut de Biserică (vezi, de pildă, mișcările contemporane de eliberare). Aceste tentative de eliberare se cuvine să fie privite ca un spațiu de impact al Duhului în lumea noastră, pentru că nu trebuie să fie citite în cheie politico-instituțională, din moment ce pot să se manifeste și împotriva Bisericii. Un spațiu în care Duhul bate, în care este lucrător, fiecare om, slujitor al lui Dumnezeu în Biserică, fiind acolo pentru a-L celebra și a-L recunoaște.

Acestea ar fi, foarte pe scurt, rădăcinile dualității Occident-Orient.

Există, desigur, o vastă literatură teologică pe această temă; la limită, s-a putut vorbi de o tentație nestoriană a Occidentului și de una monofizită a Orientului creștin, care ar explica și ar da seama până la un punct de gustul acțiunii pe care îl are Occidentul și de nonșalanța sau pasivitatea Orientului. Dar și aici trebuie să vedem lucrurile și să le nuanțăm în lumina Duhului Sfânt.

Treimea

Taina Treimii se află în inima creștinismului. Cuvântul care încearcă să ne dezvăluie această taină, oferindu-ne o viziune dinamică, este *perichoresis* sau *circumincessio*.

Întâlnim la Părinții greci, de pildă la Maxim Mărturisitorul, dorința de a sparge ideea unei unități divine ca principiu,

garanție și figură supremă a imuabilității, a eternității ca absență a mișcării. Sfântul Toma dădea această definiție: „aeternitas non est tempore sine fine subcessus et nunc stans inter hunc et nunc nullam esse differentiam”. Însă grecii, acuzați de platonism¹, au fost cei care au luptat din interior, întrucât era obligația lor de a-și înfrunta vecinii, pe Platon și Aristotel, pentru a sparge viziunea asupra unui Dumnezeu imuabil, a cărui unicitate se opune dualității și multiplicității, sau viziunea asupra unui Dumnezeu garant etern al unui tip de ordine supratemporală, perfectă, nemișcată, stabilă. Pentru ei, marea noutate a creștinismului este Treimea: Dumnezeu Și-a dezvăluit chipul. Dar pentru evreii Vechiului Testament, Dumnezeu nu era decât incoactiv în raport cu revelația care avea să vină. Le-a revenit Părinților greci, așa cum în mod curios unii mistici cabaliști au făcut-o după aceea, să interpreteze expresia din *Exod* „ego sum qui sum” jucându-se puțin cu textele și traducând-o prin „Eu sunt Cel Care vine”, Cel Care va veni. (Martin Buber, în *Eu și tu*², are un foarte frumos comentariu asupra acestui aspect.)

Prin urmare, persoanele nu sunt produse de o unitate. Termenul de cauzalitate trebuie exclus din viziunea greacă³, întrucât acesta a dat naștere disputei lipsite de sens din jurul lui *Filioque*.

Așadar, [în sânul Treimii] există o mișcare, numită *circumincessio*. Tatăl este în Fiul, și Fiul este în Tatăl, iar Tatăl nu este asemenea unui monarh (aceasta a fost ideea primilor exegeți, printre care Origen, care a fost întrucâtva acuzat de subordinaționism⁴). Avem o viziune dinamică, în care cele trei persoane sunt o unitate perihoretică. Când citim [textele Părinților], înțelegem că una este pentru cea-

laltă. Chiar și un simplu credincios, când ascultă Prologul Evangheliei după Ioan, înțelege această deschidere din Dumnezeu care sparge unitatea abstractă divină (Dumnezeu creștinilor nu este un Dumnezeu abstract, un monarh sau, la limită, un tiran). El înțelege că Dumnezeu se revarsă și se dăruiește, că se deschide pentru a primi în El lumea și pe om. Dumnezeu se deschide prin Logos. Aceasta apare cu mare claritate în liturghie.

Întruparea este deschiderea din Dumnezeu. Pentru prima dată, Dumnezeu se deschide pentru a face loc omului, pentru a experia, a atinge, a palpa, a gusta El Însuși din om. Prin urmare, pentru răsăriteni, a-L experia pe Dumnezeu va însemna în primă instanță a experia Duhul Sfânt, și nu atât pe Dumnezeu Tatăl. Ultima persoană, în ordinea istorică a Revelației, este cea dintâi pentru un creștin. În Duhul Sfânt, Îl recunosc pe Hristos, care Îl revelează sau mă poartă spre Tatăl. Or, aici se află și temeiul unei viziuni asupra Bisericii, viziunea colegială sau de comuniune: o comuniune deschisă în Duhul Sfânt, de la persoană la persoană sau de la Biserică locală la Biserică locală, în totalitatea dată a Bisericii universale. Astfel, teologii au dreptate când spun că această înțelegere a Treimii (pe care trebuie să o sesizăm fără a o solidifica în sistem) se află la baza ecleziologiei Bisericii răsăritene.

Ortodoxie și ecumenism

Prin voga ecumenismului, cuvântul *ortodoxie* a reintrat în vocabularul creștinismului universal. Se vorbește de o Biserică ortodoxă bizantină, de o Biserică ortodoxă copă,

de o Biserică ortodoxă armeană, de o Biserică ortodoxă siriacă și așa mai departe. S-ar cuveni să precizăm ce înseamnă această ortodoxie din punct de vedere metodologic.

A vorbi de ortodoxie este o convenție de limbaj. Întâlnim această referință după Război, mai ales după fondarea Națiunilor Unite. Atunci ne găseam în fața unei situații delicate: cum să numești două instanțe, două comunități umane care revendică mai mult sau mai puțin același nume, de pildă, două state? Cum să le numești fără a provoca discuții inutile și fără a tăia elanul de bunăvoință? S-a convenit, deci, să se ia în considerație pur și simplu numele pe care fiecare instanță sau comunitate și-l dădea ea însăși.

În privința raporturilor dintre Biserici, a durat ceva vreme până s-a ajuns în acest punct. De pildă, cu prilejul întâlnirii de la Ierusalim dintre Papa Paul VI și Patriarhul Athenagoras, a trebuit ca reprezentanții Patriarhiei Ecumenice să discute în mare taină cu reprezentanții Sfântului Scaun pentru a identifica un număr de expresii și de cuvinte care, aparent, ridicau încă probleme. Am văzut cardinali venerabili care ezitau să se adreseze patriarhului Atenagora cu „Sanctitatea Voastră”. Dar, în textele Părinților alexandrini din secolul al IV-lea, „Sanctitatea/Sfinția voastră” desemna pe orice vrednic preot de parohie. Chiar și astăzi, acest cuvânt îi desemnează pe cei botezați, care au sfințenia în ei. Ne-am adus aminte de acest lucru și ne-am dat seama că nu avea nimic revendicativ, nici imperialist, ci era vorba doar de co-extensiunea scaunului de la Constantinopol, care, în secolul al VI-lea, răspundea de un întreg [teritoriu]: *oikumene*, „lumea locuită”, „lumea asumată de civilizația bizantină”, ceea ce făcea lumea cu puțință de locuit, nu numai în sens geografic, ci, mai profund, în sens uman

și chiar în sens spiritual, ca destinație supremă. Astfel, cuvântul *ecumenism* are un sens extrem de bogat. El înseamnă *a face lumea cu puțință de locuit*; *oikos* înseamnă *casă*. Așadar, ecumenismul semnifică într-adevăr a zidi templul viitor care va fi primit în Ierusalimul ceresc. O dată cu el, se deschide o dimensiune eshatologică.

În privința ortodoxiei, cu excepția Bisericii ortodoxe de rit bizantin, celelalte Biserici (coptă, siriacă, armeană) au acceptat titulatura de „ortodoxe” doar după începerea relațiilor ecumenice, pentru că înainte ele se deosebeau de Biserica ortodoxă de rit bizantin din cauza momentului de clivaj reprezentat de Sinodul de la Calcedon. Apoi am asistat la un lucru destul de curios, pentru că, ceva mai târziu, începând cu anii 50, ele au ajuns să se prezinte sau să se definească în mod spontan drept ortodoxe în raport cu fracțiunile lor unite cu Roma.

Pentru Biserica ortodoxă bizantină, ortodoxia înseamnă dreapta slăvire sau celebrarea lui Hristos Cel Înviat în slavă.

*Percepția asupra lui Dumnezeu
– percepția asupra Bisericii*

Încă de la început, teologia răsăriteană este mai sensibilă față de aspectul interpersonal și comunal perceput ca structură definitorie și constitutivă a Bisericii. Aceasta pentru că, simplificând, în Răsărit suntem mai sensibili la aspectul iconomic al Revelației personale a lui Dumnezeu, în vreme ce Occidentul, începând de la Sfântul Augustin, a prezentat și a perceput taina Treimii înainte de toate ca o unitate a esenței. Ceea ce a făcut ca de-a lungul Evului Mediu să

se înceapă întotdeauna cu tratatul *De Deo ut essentia*. Or, aceasta introducea în mod inevitabil, ca stil mental, o anumită viziune abstractă despre Dumnezeu. Mai întâi, se vorbea despre unitatea esenței, și abia apoi se încerca să se situeze în ea relațiile personale.

Biserica răsăriteană se găsea mai aproape de humusul Revelației biblice, căci era pur și simplu răsăriteană. De asemenea, pentru ea, Dumnezeu era înainte de toate manifestarea persoanelor. Ea vedea mai întâi în Sfânta Treime persoanele: Tatăl, Fiul Sfântul Duh, a căror unitate nu este niciodată una abstractă, confundabilă cu o unitate divină înțeleasă ca exigență ultimă a spiritului uman, ci o unitate tainică, neputând fi epuizată sau exprimată prin concepte „apofatice”. A construi un concept despre Dumnezeu înseamnă a adora un idol, așa cum spunea Grigorie de Nyssa: „orice concept de Dumnezeu, fie și creștin, este un idol”. Dumnezeu nu se lasă prins decât în actul însuși al experienței. Ceea ce nu vrea să spună că nu trebuie să ne gândim și să reflectăm la El. De altfel, nu au avut oare grecii patima gândirii și a discuțiilor teologice? Dar într-un alt sens decât cel al raționalizării conceptuale, întrucât vedeau în Dumnezeu persoana. Revelația lui Dumnezeu era o aventură vie a Dumnezeului Celui Viu, care implica chipul Său personal: Tatăl, Fiul, Sfântul Duh.

Toate acestea se situează la nivelul cel mai înalt al problemei pe care o formulăm. Aici se află implicat și felul de a înțelege Întruparea. Pentru răsăriteni, scopul ultim al Întrupării este îndumnezeirea. Termenul de *răscumpărare*, fiind prea juridic, nu este atât de gustat în eclesiologia răsăriteană, dar nici nu este înlăturat. Există o cale măreață în Biserică, pe care o întâlnim, de pildă, la Maxim Mărturisitorul, care

spunea, reflectând întreaga tradiție răsăriteană: „chiar dacă Adam n-ar fi căzut în păcat, Dumnezeu S-ar fi întrupat”¹⁰. Căci Întruparea nu este o necesitate, ci o lucrare complet gratuită. Dumnezeu a creat lumea în vederea Întrupării, ca un act de iubire, pentru a și-o aduce la Sine. Numai accidentul libertății sau al voinței umane, prin păcat, a dat Întrupării aspectul său sângeros, răscumpărător, dureros. Dar chiar și fără acesta, Dumnezeu a creat lumea pentru ca lumea să devină Dumnezeu; Dumnezeu a creat omul pentru ca omul să devină Dumnezeu. Aceasta este lucrarea fundamentală¹¹.

Este ceva atât de adevărat încât unii comentatori recenti ai Crezului s-au gândit că pot interpreta „pentru noi oameni și pentru a noastră mântuire” (acest „și”) ca indicând finalitatea Întrupării. Oricum, Întruparea s-a făcut în vederea mântuirii noastre. „Pentru mântuirea noastră” a venit din cauza accidentului [voinței libere]. Or, a spune aceasta înseamnă a deschide perspective eliberatoare. Iată de ce Răsăritul a fost întotdeauna foarte sensibil față de libertatea și de plenitudinea personală (pentru că în ea se reflectă chipul însuși al lui Dumnezeu). Prin contrast, el a fost foarte sensibil și față de toți cei care au vrut să reducă persoana la o simplă relație de natură, să o supună unei simple realități extrinseci (aceasta poate implica, datorită iubirii de libertate și de responsabilitate personală, restaurată în Hristos, o astfel de neîncredere față de autoritatea intrinsecă încât s-ar risca prea ușor să se ajungă, prin fărâmițări anarhice, la neputințe extreme. Dar și contrariul este adevărat, pentru că preocuparea de a fi eficace printr-o încadrare instituțională a autorității poate oferi o fațadă sociologică, o asigurare, dar poate face omul mai puțin inventiv,

mai puțin responsabil din punct de vedere personal). Totuși, la un moment dat, când Dumnezeu vrea să facă să cadă anumite fațade instituționale, persoana umană se regăsește în fața Dumnezeului personal. „Sunt Dumnezeu lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacov”. Iar cea care trebuie să răspundă este persoana aflată în comuniune deschisă cu toți ceilalți.

Pneumatologia de comuniune din Biserica răsăriteană se datorează faptului că răsăritenilor le este greu să uite că, pe lângă Petru, au fost încă unsprezece Apostoli. Desigur, a fost Petru, iar Occidentul a trăit la umbra tutelară a marelui Petru romanul. Astăzi, am putea înțelege primatul lui Petru, depășind falsele polemici și apologetici, tocmai pentru că descoperim comuniunea apostolică. Este ceea ce putem întâlni la Hans Küng, la deutero-Küng, care, în cartea sa despre Biserică, a formulat problema apostolicității: este apostolicitatea reductibilă cantitativ la cei doisprezece? Este ea complet identificabilă cu un cerc uman definit istoric sau este prezentă în conceptul de apostolicitate o viziune mai amplă și diferită pe care ar trebui să o retrăim și care ar face din apostolicitate nu numai unicul moment al întemeierii istorice la care au participat cei doisprezece (care este și un fundament eshatologic)? (Pentru Biserica răsăriteană, una dintre cele mai importante cărți de eclezologie este Apocalipsa. Suntem departe de a fi început să citim cu adevărat această carte. Ea este singurul loc în care Duhul vorbește Bisericilor. Hristos a tăcut din punct de vedere istoric, iar acum Duhul este cel care vorbește Bisericilor.) Dincolo de fundamentul istoric și eshatologic reprezentat de cei doisprezece, apostolicitatea este o formă a Bisericii. Forma adevărului deplin pe care Apostolii l-au primit de la

Hristos. [...] De altfel, în Biserica răsăriteană, în liturgia bizantină, care este un *locus theologicus*, când se pomenesc plenitudinea Bisericii pe disc, înainte de Euharistie, în preajma anaforei, părțile prin care fiecare om viu este numit (nu poate fi vorba de morți, desigur), se spune: cei 12 Apostoli, cei 70 și „toți ceilalți Apostoli”. Dar nu este un cerc închis. Apostolicitatea este adevărul care s-a răspândit în toată Biserica. Apostolicitatea constă în mărturisirea credinței apostolice. Această mărturisire este garantată prin transmitere sau succesiune. Or, până astăzi în Răsărit, în timpul sacramentului apostolicității numit și consacrare episcopală, succesiunea este întotdeauna dată din perspectiva deschisă a plenitudinii universale („catolice”) a Bisericii. Întotdeauna sunt de față cel puțin trei episcopi, consacrați ei înșiși de alții. Știm că succesiunea, inclusiv ca termen, este foarte criticabilă, din cauza unei condiționări mentale, identificată inconștient cu un fel de mecanism. S-a vorbit de o „pipe-line inspiration” în materie de teologie biblică, iar succesiunea a fost reprezentată ca un „pipe-line”: de la Petru până la episcopul X.... Din fericire, lucrurile sunt mult mai nuanțate, pentru că grupul Apostolilor nu constituie un corp social distinct (așa cum ar fi într-o ierarhie). Apostolii nu au privilegii în raport cu întreg Poporul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, corpul apostolic nu are sens sau rațiune de a fi decât în relație cu întreaga Biserică. Nu succesiunea apostolică determină universalitatea Bisericii, ci tocmai universalitatea Bisericii permite sacramentul consacrării episcopale. Există aici o relație reciprocă: *communio fidelium* locală delegează și participă, în Răsărit, până astăzi, la această consacrare. (Cu aproape un an și jumătate în urmă, în Grecia, consacrarea unui episcop

a fost oprită pentru că poporul din acel loc s-a opus și nu a rostit aclamativ „Axios”, ci a repetat de trei ori „anaxios”). Astfel intrăm în problema slujirilor.

Trebuie amintit că toate acestea fac parte dintr-o viziune organică foarte coerentă. Regăsim Biserica în totalitatea ei vie, și nu ca pe o structură oarecum înțepenită. În sens teologic, toate acestea ilustrează un adevăr vechi, insuficient valorizat în teologia occidentală, și anume relația dintre Hristos și Duhul Sfânt. În teologia răsăriteană, s-a mers până la a spune foarte clar și simplu (potrivit lui Maxim Mărturisitorul) că umanitatea începe sub semnul Învierii, cu harul lui Dumnezeu și prin propriile eforturi (sinergie), și că Hristos a fost înaintemergătorul Duhului. Iconomia lui Hristos nu este ultimul cuvânt al economiei lui Dumnezeu, iar părintele Congar spunea, în cele din urmă, referitor la eclezologia occidentală a slujirilor: „Aceasta a accentuat prea mult aspectul hristologic, structura tratatului *De Christo capite* (în teologia scolastică medievală) devenise fundamentală, iar pneumatologia a fost absorbită într-un *De Gratia Christi* și, instituțional vorbind, în decrete, structuri, comandamente și autorități ale Bisericii”. Antropologic vorbind, consecința a fost dificultatea de a valorifica creativitatea spirituală înăuntrul Bisericii locale, unde, ceea ce noi uităm, Hristos însuși este primul martor. Irineu al Lyonului spunea că Întruparea a fost prima ungere de la Duhul. Da, Hristos a fost conceput în Duhul. Așa cum trupul istoric al lui Hristos a fost conceput în Duhul, tot astfel și trupul Bisericii, la Cincizecime, trupul euharistic, este conceput în Duhul: iată însemnătatea Epiclezei. Hristos și Duhul nu pot fi niciodată despărțiți; Duhul îl manifestă pe Hristosul istoric, euharistic, eclezial, iar Hristos este înain-

temergător. Toate aceste niveluri se întrepătrund organic în realitatea Bisericii.

Tradiția

Aici funcționează următorul principiu: regăsirea sau recuperarea anticipativă a Tradiției. În eclesiologia occidentală, Tradiția a fost foarte adesea identificată cu anumite momente privilegiate ale istoriei concrete a Bisericii romano-catolice. Înainte de Vatican II se ajunsese la identificarea Tradiției cu magisteriul (simplificând, desigur). De ce? Tocmai pentru că, în vederea discernerii concrete [a faptelor], doctrina Bisericii, ca urmare a Evului Mediu și din motive uneori polemice, întrucât trebuia să facă față unui conflict sau altuia, a fost determinată să reacționeze pe două planuri: cel al autorității și cel al adevărului (doctrinal). Ca să fie declarat, un adevăr trebuia confirmat de o autoritate. Însă fără a fi percepută ca atare, începând din secolul al XIII-lea, a existat o tendință din ce în ce mai puternică de a reduce adevărul la expresia sa formală. Și cum expresia sa formală trebuia să aibă și ea autoritate, i-a fost acordată autoritatea magisteriului, astfel încât magisteriul a dobândit funcția perpetuă de a formula doctrina. Ceea ce a provocat identificarea aproape completă a Tradiției înțelese ca adevăr cu formularea sistematică cvasi-rațională. Or, acest lucru nu se cuvenea. Secolul al XIII-lea a reprezentat, sub acest aspect, un moment nefericit, când teologia a trecut de la simbol la concept, a pierdut sensul limbajului semantic, semiologic al artei, al gestului liturgic, al simbolului – un as-

pect foarte modern, foarte elocvent pentru spiritele moderne, asemenea structuraliștilor.

Când, în anii 30, ne aflam în fața problemei depășirii anticipative, aveam, pe scurt, două posibilități: o posibilitate „protestantă” (fără nici o conotație polemică), constând într-o ruptură, dar, obiectiv vorbind, nu era o soluție ecleziastică; sau o posibilitate „catolică” (de universalitate), însă în mod necesar romană, în care regăsesc plenitudinea de catolicitate, fără a privi totuși în urmă. După cum spunea Maritain: „Da, consider Evul Mediu drept cea mai mare victorie a creștinismului istoric occidental, dar dacă mi s-ar cere să fac să reînvie Evul Mediu astăzi, aș fi primul care ar denunța această monstruozitate, pentru că trebuie să rețin spiritul, și nu formele sale”. Unde am putea regăsi plenitudinea catolicității? Pentru a o regăsi, trebuie să caut dincolo de tradiția recentă: Reformă/Contra-Reformă, iar acesta a fost primul motiv al redescoperirii Bisericilor și tradiției răsăritene. (De pildă, „colegialitate” vine de la Homiakov, un însemnat gânditor rus, slavofil, marele vizionar al „sobornost”-ului.)

Viziunea asupra omului. Optimism sau pesimism?

Pentru tradiția spirituală a Răsăritului bizantin, fundamentală este viziunea pascală, care se află, de altfel, în armonie cu o percepție tragică asupra lumii¹². Creștinismul este realist. Viața are tragismul ei: murim, vom muri, iar aceasta reduce la zero tot efortul oamenilor. Nietzsche spunea: „Chiar de aș trăi zece milioane de ani și în tot acest timp aș crea în extazul bucuriei, dar în final aș muri, tot ceea ce am

făcut se reduce la zero". În creștinism, Hristos S-a pogorât la iad și a asumat ultimul eșec al omului: moartea (eșec al timpului și al acțiunii). Or, în creștinism, tragicul este asumat tocmai prin această putere a învierii, prin această creație transfiguratoare, prin speranța în *eshaton* pe care a adus-o Hristos. Filosofii ruși contemporani spuneau, ca Berdiaev, că umanismul creștin este unul eshatologic, pentru că nu se mulțumește niciodată cu ceea ce a fost realizat, pentru că recunoaște imperfecțiunile, eșecurile și limitele, pe care le cuprinde în mișcarea eliberatoare a *eshatonului* și le poartă spre deplinătatea desăvârșirii.

Ar putea părea o viziune prea optimistă, însă nu e deloc falsă. Dar pe acest fundal, trebuie totuși să discernem în devenirea concretă a bisericilor momente de decădere omenească, istorică. Ce era Roma în anul o mie? Ce a ajuns Bizanțul în secolul al XV-lea? În Biserica răsăriteană a avut loc, de mai multe secole, un fel de decădere, însoțită uneori de o pierdere a tradiției creatoare, a tradiției vii. Dar nu este și cazul Bisericilor ortodoxe europene.

În privința Bisericii copte, trebuie să fim foarte realiști și direcți. Ei fac un efort de recuperare a tradiției, care se manifestă cu doze în viața monahilor. Iar aici trebuie să ne înclinăm în fața unui fenomen pe care Dumnezeu îl va călăuzi cum îi va fi voia. Personal însă, nu mă pot împiedica să notez unele aspecte mai puțin pozitive. Mai întâi, din perspectiva spiritualității răsăritene, această recuperare a tradiției nu este făcută în termenii unei tradiții vii. În Răsărit, pot fi momente de eclipsă istorică; școlile sunt arse, bisericile dărmate de invadatori, dar, așa cum viața se transmite de la tată la fiu, și tradiția vie, care este de ordinul experienței, și viața spirituală se transmit de la om viu

la om viu; și chiar dacă această viață este ascunsă la un moment dat, ea poate reînflori la momentul potrivit. Mi s-a părut însă că nu acesta este cazul Bisericii copte, ceea ce face și mai emoționantă și mai meritorie întreaga ei istorie. În mod curios, monahii copti fie păstrează prea mult distanța față de orice, fie lucrează la reînnoire traducând Părinții copti din engleză (și ce engleză!) în loc de greacă. Aceasta nu este o critică, dar trebuie să recunoaștem că, într-un astfel de caz, nu avem de-a face cu Tradiția, ci cu o recuperare materială. Tradiția este întâi de toate creație intimă pornind de la un izvor de viață care luminează din interior textele. E ceea ce s-a petrecut, de pildă, cu retraducerea *Filocaliei* în România, dinlăuntrul unei experiențe spirituale care permitea comparația cu Blondel, cu Heidegger, dar nu ca o operă de cultură, ci ca o necesitate de viață.

Copții se află acum într-o perioadă de căutare, puțin cam vagi, puțin cam confuze, în care datele Tradiției sunt deparțate de a fi redevenit viață. Iar în aceste momente, prima manifestare este una „ascetică”, cea mai la îndemână, cea mai spectaculoasă și mai inevitabilă. (Nu se poate face economie într-o veritabilă asceză. Dacă monahii o uită, cosmonauții le-o vor reaminti....) Asceza înseamnă exercițiu. Dar ea nu este privită dinspre prelungirea sa contemplativă, care nu este oare expresia primă a percepției luminii Învierii? Asceza nu este niciodată o cauză a contemplației, ci semnul acesteia. Nu-L voi dobândi pe Dumnezeu pentru că postesc, ci tocmai pentru că L-am dobândit pe Dumnezeu, nu pot, organic și liber, să nu duc o viață altfel rânduită. Dacă nu am această „orânduire” [lăuntrică] spre contemplația ascezei, asceza devine într-adevăr copleșitoare. Căci trebuie să motivez de ce nu mănânc. Or, în cazul monahilor

coptți, asceza pare a fi impusă de condițiile sociale obișnuite de sărăcie și frugalitate în care trăiesc oamenii. Pe de altă parte, acești monahi nu sunt conștienți de asceza lor și nu fac din ea, în locul unei rutine sau obișnuințe, un fel de „challenge”, de provocare lansată Duhului. Din nefericire, nu este cazul. Atunci însă natura riscă să rămână oarecum neatinsă în pofida efortului ascetic. Un da hotărât postului, dar, după cum spunea Vasile cel Mare, „spuneți că nu mâncați carne, dar zilnic vă hrăniți cu carnea fratelui vostru” (din cauza lipsei de iubire). Or, trebuie început cu acest post.

Apoi, mai există un alt aspect: acești monahi erau mai degrabă nonșalanți când venea vorba de a da valoare spirituală ascezei lor. Unii mi-au spus: „Călugărul trebuie să lupte împotriva demonului; dar demonul a fost deja învins de Sfântul Antonie, iar noi nu mai avem prea multe de făcut astăzi”. O vorbă plină de umor și, poate, în cele din urmă adevărată; dar trebuie să adăugăm, nu fără reținere (riscând să mă fac prost înțeles și să las impresia că procedez în mod orgolios), o observație psihanalitică. Pentru comunitatea coptă, ca și pentru alte comunități, istoria este în sine ceva rău, care trebuie respins, pentru că începând de la un moment dat, în secolul al V-lea, istoria a devenit locul oprămirii, al negativității, al coerciției, al adversității. Primii adversari au fost bizantinii, în egală măsură politic și religios; apoi arabii, politic și religios; apoi englezii, politic și nu religios (totuși!); după toate acestea, Biserica Romano-Catolică, religios și nu politic, pentru că a vrea să convertești înseamnă a vrea să aduci la un tip de civilizație. (Nu era o convertire în prelungirea propriei credințe și confesiuni, ci convertirea la un alt tip de trăire concretă a credinței.) Deci, orice contact cu istoria a fost negativ și ostil, și tot ce

are legătură cu istoria (iar de acum înainte orice are legătură cu istoria), cultura, viața socială, economia, efortul politic, televiziunea, ziarele, este impregnat de acest pesimism inconștient care le definește experiența, care s-a transpus treptat în formă și chiar în formule ale credinței trăite (nu doctrinale). Sarcina este imensă: trebuie deblocată istoria, cu adevărat însă întru libertatea lui Hristos care va veni, pentru o comunitate care, de fapt, nu a reintrat încă în istorie.

*Răul istoriei, potrivit Tradiției răsăritene,
nu se află în prelungirea unei concepții ecleziologice?*

Viziunea doctrinală a tradiției răsăritene comportă ceva de felul acesta în privința istoriei. Răsăritul creștin a fost într-atât de copleșit de uimire în fața venirii lui Dumnezeu în istorie, în fața planului lui Dumnezeu împlinit în Hristos, ca singură realitate și singur eveniment cu valoare meta-istorică, încât, într-un fel sau altul – desigur, simplificăm puțin –, istoria nu mai are pentru el decât semnificația unei așteptări a împlinirii finale, eshatologice. Istoria nu este decât această speranță. Astfel, fără a accentua prea mult, este deja înscrisă în viziunea doctrinală o anumită depreciere a istoriei în raport cu sensul pe care ea l-a dobândit în Occident, ca proiect uman valabil în sine și pentru sine. Și aceasta pentru că istoria în sine este menită eșecului, iar ceea ce o salvează din eșecul total este tocmai faptul că în istorie a existat o tăietură, o ruptură prin care istoria este purtată dincolo de ea însăși, și care se numește Întrupare, lucrare mântuitoare, planul lui Dumnezeu revelat în Hristos, trebuind să se împlinească eshatologic prin transfigurarea

totală a istoriei. Atunci, partea omului în istorie constă în a lucra în sensul acestei transfigurări finale. Răsăritenii ar spune, desigur, că știu că există în istorie o linie anti-istorică, nu de convertire, ci de subvertire; nu de eliberare, ci de înrobire a omului; deci, pentru ei, istoria nu este unidimensională, liniară. Progresul nu este justificat de simpla existență a istoriei. Pentru un creștin, istoria Bisericii este privită tot din perspectiva morții și a învierii. În istorie sunt și morți, chiar ale unor Biserici locale: unde este Biserica Chinei? Unde este Biserica ortodoxă greacă a Efesului? Unde este Biserica Sfântului Augustin? Creștinii răsăriteni știu acest lucru, care îi face neîncrezători, dându-le [totodată] un optimism istoric prea rapid. [...] Trebuie notat că, pentru ortodocși, istoria s-a închis o dată cu căderea Bizanțului; [acest] imperiu istoric a fost, ca și imperiul roman la un moment dat, marea matrice a țărilor ortodoxe. Cinci secole însă a durat blocajul otoman, până în secolul al XIX-lea, ceea ce a dat naștere unei dezvoltări creștine până în 1917. Și apoi a venit o nouă perioadă kenotică.

Refuzul istoriei?

De la bun început, ne aflăm în fața unei atitudini specifice întregii creștinătăți răsăritene, care pare a contrasta destul de puternic cu atitudinea normală, pozitivă, creatoare, înrădăcinată deja în creștinătatea occidentală. Dimpotrivă, creștinul din Răsărit lasă mereu impresia că nu are încredere în istorie, că adoptă față de ea, pe cât îi este cu putință, o atitudine rezervată, că respinge chiar prilejurile istoriei de a se pune sub semnul întrebării, de a-și asuma tot

mai multe responsabilități noi. Or, se pare că în creștinătatea occidentală, începând oricum din secolul al XV-lea și din Renașterea, care marchează debutul modernității, creștinul este pe cale de a-și epuiza conținutul credinței și sarcina sa de mântuire înlăuntrul istoriei.

Dar aceasta este punerea extremă a problemei. De ce am ajuns aici? Am încercat să discernem întrucâtva motivele, și ne-am aflat în fața următorului dat: creștinătatea răsăriteană provine din evanghelizarea unei umanități străvechi, originare. Înainte de umanitatea greacă, semiții erau deja marcați de religie încă de la începuturile istoriei. Creștinătatea răsăriteană poartă cu ea o viziune esențial religioasă asupra lumii, care a fost adusă la Hristos și asumată de Hristos în prelungirea aceleiași atitudini fundamentale. Ceea ce este interesant aici constă în percepția asupra lui Dumnezeu și a lucrării lui Dumnezeu în lumea care este, întrucâtva de la bun început, îndreptată spre Dumnezeu, și nu invers. Altfel spus, nu omul trebuie să descopere și să-și creeze relația cu Dumnezeu, ci însăși această relație este dată de Dumnezeu încă de la originile conștientă ale ființei umane. [...] În timp ce, pentru a continua comparația – trebuie oare să ne mai amintim? –, creștinătatea occidentală apare ca o umanitate istoric și sociologic nouă o dată cu intrarea în istorie a popoarelor invadatoare, numite barbare, care începând din secolul al VI-lea au venit pe o cu totul altă cale decât dinspre religiile fundamentale, originare, și și-au afirmat personalitatea religioasă mai ales datorită lucrării de evanghelizare săvârșite de Roma. După incubăția și gestația din Evul Mediu, a venit un alt început o dată cu marea ruptură dinlăuntrul creștinătății occidentale între catolicism și protestantism, care a premis spargerea anumi-

tor condiționări medievale: instituții ecclesiastice, societate omogenă, raporturile dintre Biserică și societatea politică; iar aceasta a fost marea explozie a istoriei, descoperirea valorii individului, istoria ca proiect uman. De acum înainte omul este decisiv și determinant în constituirea istoriei. De aceea, raportul s-a răsturnat; de această dată revenea vieții credinței să urmeze evoluția explozivă a lumii și istoriei. Dar cum avea credința să recupereze timpul și istoria? Iată, ușor simplificată, întreaga problemă a lumii actuale. Căci istoria dă impresia că depășește cu mult, ba chiar cu foarte mult, o credință care se străduiește să țină pasul. Ceea ce este un fapt.

Conceptualizarea teologică. S-a spus, și trebuie să se spună, că spiritualitatea și teologia răsăritene sunt dominate de orientarea spre îndumnezeire, spre transformarea omului prin harul lui Dumnezeu. Important este acest umanism eshatologic. Omul nu-și va realiza niciodată în istorie dimensiunea și chipul său integral. Din acest punct de vedere, creștinul ar trebui să aibă în fața istoriei o atitudine ambivalentă: să recunoască în ea locul în care Dumnezeu S-a manifestat, și deci să se străduiască să perceapă în istorie semnele și lucrarea puternică a Duhului; iar, pe de altă parte, să fie neîncercător în istorie ca închidere posibilă, după cum spun astăzi structuraliștii, ca închidere absolută a ființei. O istorie care ar putea să se substituie conceptului de natură, pe care creștinismul l-a spart în egală măsură. Într-adevăr, creștinismul a spart cosmosul, introducând în el proiectul uman ca avansare spre împlinirea totală, istoria fiind însăși calea; dar, ar spune răsăritenii, [istoria] poate să se substituie naturii și să vrea să devină orizontul total, închis, al omului. Nimic în afara istoriei. După cum susține Berdiaev,

reluându-l pe Soloviov și pe alții, istoria poate deveni astfel infinitul rău, în care omul ar fi închis. Din acest motiv, pentru răsăriteni, fie că sunt conștienți sau nu, adevăratul umanism nu este în istorie, care la rândul ei nu reprezintă decât locul unei treceri; dimpotrivă, umanismul autentic este eshatologic. Deci, în istorie, creștinul trebuie să respecte aspectul ei pozitiv, tot ce contribuie la eliberarea omului. Pe scurt, pentru că însuși acest efort (de vreme ce este istoric, după ce a oferit omului o eliberare parțială dintr-o stare sau alta, politică, socială, economică) poate foarte bine să-l închidă în sine. Iar creștinul care, ieri, participase la acest efort, tocmai pentru că nu se lasă înșelat de istorie, trebuie, de această dată, să se opună din nou pentru a merge mai departe.

Cum a reușit comunismul să se răspândească în Rusia? Or, Rusia oferă o ilustrare uimitoare a ceea ce am spus mai înainte. Marx credea că comunismul avea să reușească în Germania sau în Anglia, dar dacă ar fi fost o țară în care sigur nu ar fi reușit, aceasta era Rusia. Tocmai pentru că era o țară cu o industrie foarte slabă. Dar Marx a fost contrazis. De ce? El nu văzuse, tocmai el, care secularizase elanul profetic și mesianic al creștinismului, transferând așteptarea mesianică în istorie, că în poporul rus era foarte puternic prezentă chiar această așteptare eshatologică și că tradiția creștinismului rus pregătise în două feluri, mai mult decât oriunde, această epocă.

Mai întâi într-un fel negativ: Biserica oficială rusă din acea vreme se supusese complet statului (iată proasta moștenire răsăriteană!). Numai oamenii înduhovniciți, „săracii sau nebunii lui Dumnezeu”, mai protestau împotriva lumii

și a liniei adoptate de Biserică, cerând o mai mare dreptate socială etc.

Pe de altă parte, după cum se spune în unele analize ale comunismului rus, era imposibil ca o astfel de mișcare să reușească altminteri decât în Rusia tocmai pentru că aici lipsea burghezia. Rusul, [întreaga] Rusie din acea vreme, era gata, datorită educației sale creștine, să renunțe la haina din lume și să ia haina de pelerin, pornind pe drumurile Rusiei, din mănăstire în mănăstire. Nu erau atașați de bunurile materiale, de istorie ca fixare într-un cadru dat sau într-un proiect. Nu erau înrădăcinați în Rusia tocmai datorită spiritualității care se folosea de lume cu o dezinvoltură perfectă. Astfel încât comunismul a venit aici într-o manieră ambivalentă: pentru a remedia deopotrivă nedreptatea socială flagrantă, iar toți creștinii au văzut în aceasta împlinirea idealului lor de detașare de bunuri, de proprietate, și alienarea prin proprietate. Or, asemenea lucruri nu se puteau petrece decât în Rusia. Au existat mișcări proletare și în Germania sau Anglia, dar puterea era prea rezistentă, probabil și datorită acestei etici de origine creștină care spunea că valoarea omului se măsoară prin producție (cf. Weber). Într-adevăr, de cum s-a spus că valoarea și menirea omului se măsoară prin reușita economică, socială și morală, revoluționarii nu mai puteau fi lăsați, aproape în numele lui Dumnezeu, să pună sub semnul întrebării puterea stabilită și etica socială. Ceea ce nu era cazul în Rusia, unde, tocmai datorită tradițiilor, s-a văzut în [revoluție] un fel de judecată a lui Dumnezeu asupra Bisericii și a lumii, și, poate, chiar împlinirea unui ideal.

Refuzul istoriei se explică prin aspectul foarte concret al devenirii istorice de cinci secole. Creștinii [răsăriteni] au

suportat ocupația otomană, cea mai anti-istorică posibilă. Au fost astfel în afara oricărui gest sau act uman cu valoare istorică, mai ales pentru creștini (dar și pentru toți arabii). Au trecut de sub ocupația otomană la colonialism, și până astăzi, fenomenologic vorbind, conflictul care domină Orientul Apropiat, Israelul, Țările Arabe, se înscrie exact într-un alt avatar al colonialismului care, din rațiuni prea evidente, nu se mai poate prezenta ca atare. El acționează prin agenți intermediari și încearcă să disloce Lumea a treia din aspirația sa de a intra în istorie. Căci Lumea a treia nu este altceva decât ansamblul umanității care nu are încă acces la istorie. Din această perspectivă, trebuie să vedem până unde Bisericile occidentale (catolice, protestante) au acționat fără să-și dea seama, purtate de acest zel istoric – simplificând, desigur –, care făcuse din Occident *fons et origo historiae*, izvorul și originea istoriei. Pentru că istoria actuală este o creație occidentală care se planetarizează. Ceea ce, pentru un creștin occidental, este foarte important. Totuși, trebuie să spunem că istoria se cuvine a fi percepută ca o harismă, și nu ca un determinism intra-temporal. Pentru un creștin, istoria este o harismă și o răspundere teribilă, și nu doar acest determinism care mă implică și pe mine ca creștin (veniți cu mine, adaptați-vă, faceți și voi ceea ce fac eu, ca marxist sau ca fascist, pentru a supraviețui ca instituție ecleziastică). Nu, vocația creștinului nu este aceasta. Nu este supraviețuirea în timp, ci moartea și învierea. De aceea, istoria nu mă va zdrobi și nu mă va epuiza ca creștin. Încă o dată, istoria este o harismă de care răspund.

Or, antrenată de elanul care transformase Occidentul în orizontul total al umanității, începând din secolul al XVI-lea, prin cuceriri, realizări, progrese, creștinătatea occidentală

nu a dat curs, fără să vrea, unui fel de alienare implicită în contactul cu creștinătățile răsăritene? Desigur, fără să vrea, sau poate că uneori în mod conștient, crezând că cel mai mare ajutor care putea fi dat acestor creștinătăți din Răsărit era să le integrezi într-o umanitate superioară, în creștinătatea occidentală. Pentru că, nu-i așa, creștinătatea occidentală avea istoria și progresul de partea sa; deci, era un ajutor pe care îl oferea, integrându-le în ea însăși. Astfel, din punct de vedere spiritual și creștin, singurul care ne interesează – dacă nu am avea această revendicare și recomandare din partea Dumnezeuului celui Viu, nu am mai interesa pe nimeni –, nu s-a observat că aceste Biserici aveau totuși tradițiile lor „amortite”, desigur, dar așteptând să fie trezite tocmai în numele unui ajutor fratern.

La Roma, există și un exemplu de unire: uniții. Pentru răsăriteni, această problemă se situează deschis la intersecția a două atitudini caracteristice Occidentului creștin: pe de o parte, o atitudine ecleziologică manifestând o pierdere de ecleziologie fundamentală a comuniunii, căci ideea de întoarcere la Roma a creștinătăților care nu fuseseră întemeiate de Roma era cel puțin un sofism teologic; a „converti creștini” neîncetat la Hristos cel viu, da, ar avea sens, dar a converti creștini la o altă Biserică...; iar pe de altă parte, uniatismul ar părea că reprezintă pentru Răsărit o voință de cucerire de tip cvasi-colonialist. Ceea ce rămâne încă în Biserica coptă, sau în alte Biserici, un punct sensibil, dacă nu dureros. Dar aceasta nu-i poate împiedica pe răsăriteni – mai degrabă blocajele lor psihologice îi împiedică – să facă efortul de a ieși în întâmpinarea propriilor frați din Occident și de a-i recunoaște. Istoria ar fi atunci răscumpărată. Uniatismul este, în ochii răsăritenilor, o nefericire istorică,

de acord, dar poate fi răscumpărat și trebuie răscumpărat. Această depășire este cu putință dacă eu, creștinul din Răsărit, ies din mine însumi și recunosc că au fost momente nefericite, dar trecute, că și Bisericile unite au avut, totuși, un rol pozitiv uneori și că astăzi suntem pe cale de a converge spre un dincolo al situației date, având astfel un element prin care istoria se articulează cu eshatologia, prin care istoria se depășește pe sine și poate să-și răscumpere părțile negative, dacă sunt conștient.

Ar mai trebui spus că astăzi trăim într-un „plurivers”. Or, este unul din motivele inconfortului nostru. Noi nu mai suntem într-un univers. Universul era tocmai lumea mai mult sau mai puțin omogenă. Generațiile se succedau fără rupturi, din tată în fiu. Lumea era, în pofida distincțiilor (între înapoiți și avansați etc.), o unitate dată sau actuală. Ei bine, nu mai este cazul. Trăim într-o lume extrem de fărâmițată și diversificată, plurivers în spațiu, plurivers în timp. Ceea ce astăzi este o normă sau un fel de a fi riscă să nu mai fie poimăine, sau peste doi ani. Iată ce se află la originea inconfortului nostru, conștient sau nu. Concret, făcând parte din comunitatea coptă sau din altele răsăritene, te afli în fața acestei situații, ea însăși foarte diversă, în care trebuie mai întâi să subziști. Și aceasta cu atât mai mult cu cât comunitățile de mai sus nu au încă un acces liber și deplin la istorie. Ele sunt minorități (fenomen cultural foarte studiat astăzi). (Minoritățile nu sunt doar politice, ci și ideologice sau psihologice. Toată Lumea a treia, de pildă, este o minoritate în comparație cu cele două puteri care vor să închidă istoria.)

Cea dintâi datorie este de a trăi, nu de a supraviețui, ci de a-ți salva ființa fundamentală; ceea ce comportă, într-un

al doilea moment, un fel de absorbire a tuturor energiilor în această sarcină, rezervând foarte puține pentru căutări gratuite. Dar aceasta nu împiedică faptul ca în fiecare comunitate răsăriteană – sau coptă – să asistăm la o varietate de atitudini concrete. Există tradiționaliștii – integriștii răsăriteni – care vor să mențină totul ca atare, din rațiuni sociologice. În cea mai mare parte, ei vin de la sat și, astfel, sunt interesați. Credința lor se identifică unor forme arhaice.... Există, totuși, această planetarizare, istoricizare care vine din Occident și pătrunde peste tot. Și mai există tineri răsăriteni care au un apetit foarte puțin critic pentru istorie. În cazul lor, istoria înseamnă un progers imediat, confort material, mașină dacă se poate etc., împreună cu un foarte frumos complement: libertatea de acțiune personală. Altfel spus, ceea ce se resimte ca lipsă este personalizarea – aspectul pozitiv.

Ce va face, așadar, creștinul occidental în fața acestei situații? Discernământul meu se află serios pus la încercare. Dacă voi răspunde grăbit la un astfel de apetit pentru istorie, nu risc oare, fără să-mi dau seama, să contribui la alienarea de care vorbeam? Aceasta ar trezi în cazul membrilor comunității care nu sunt la unison cu tinerii, reacții inutile, din moment ce sunt insuficient comprehensibile. Nu risc oare să eludez sau să uit să-l recunosc, din interior, ca creștin, pe fratele meu răsăritean ([căci] nu sunt membru al Kennedy Peace Corp)? Trebuie să-i ajut din interior, în prelungirea *ethos*-ului lor, sufletului, aspirației, tradiției lor, pentru ca ei să facă împreună cu mine acest pas, această trecere, pe care nu o pot ocoli, de la universalul concret local la universalul deschis, și astfel să-i ajut să-și facă intrarea în istorie în numele lui Hristos. Dar pentru aceasta, trebuie

să creez în libertate, în comuniunea fraternă cu celălalt, având conștiința unei anumite dificultăți de a fi.

Pentru o reînnoire adevărată

Pentru a face o revoluție, trebuie să ai o „viziune”. Dacă nu, „revoluția” este, de fapt, o revoltă. În cazul nostru, a revoluționa lucrurile înseamnă a lucra cu elementele cele mai active, mai sensibile, mai deschise față de istorie, față de această harismă a istoriei, cu tinerii din Răsărit și cu monahii tineri. (Dumnezeu face istoria să înceapă de fiecare dată cu tinerii.) Dar dacă ești tu însuși „revoluționat”, trebuie să preiei sarcina comună și să-ți spui că nu este vorba doar de a avea o mașină sau un televizor, căci nu ar fi altceva decât sărăcie, și toate revoluțiile care oferă doar acest lucru recad în sclavie și alienare. (De pildă, revoluția comunistă a devenit astăzi cea mai rea dintre tiranii, iar revoluția industrială europeană din secolul al XIX-lea, în faza sa culminantă americană, a redevenit astăzi un univers închis, limitat la producție și consum.) Cum ar arăta, în raport cu toate acestea, o revoluție în cazul coptilor? S-ar petrece doar în limitele acestui cadru? Dar dacă ar fi numai așa, ea nu ar merita efortul, din punct de vedere creștin. Să căutăm și să creăm, așa cum fac astăzi creștinii din Occident, cu bună credință, devenind sensibili față de taina comuniunii libere a omului cu Hristos care va să vină? Ar fi mai eficace pentru a-i mișca pe cei care nu se mișcă și pe care nu trebuie să-i flatăm.

Biserica locală

O idee care se cere mereu descoperită și înțeleasă. Ne reprezentăm în mod normal Biserica locală într-o arie definită de un stat, de o provincie, de o limbă sau, mai exact, de o comunitate de destin. Atât din perspectiva ecleziologiei răsăritene cât și a celei occidentale, ea este formată din cei care se află în continuitate de tradiție și credință cu Biserica Apostolilor.

La Paris sunt mai mulți episcopi ortodocși, dar nici unul dintre ei nu este episcop al Parisului, căci ar fi lipsit de sens, întrucât nu există decât un singur episcop al Parisului, în prezent Cardinalul Marty. Aici, din perspectiva ecleziologică amintită mai sus, Biserica locală, înfloritoare sau în delin, este reprezentată de succesiunea și continuitatea de viață și credință cu Biserica apostolică. La Alexandria există o patriarhie, dar ea nu este Biserica locală. În 1959-60, Patriarhul Athenagoras și-a provocat destule neplăceri încercând să explice că Biserica locală este cea coptă. Acestea fiind zise, am greși din punct de vedere ecleziologic, spiritual, creștin, să reducem Biserica locală la o incintă deja constituită. Nu, Biserica locală este deschisă eshatologic și îi adună pe toți cei care sunt în așteptarea lui Hristos, dincolo de ceea ce formează Biserica în mod vizibil, și care intră în aceeași comunitate de destin, numită, în acest caz, Orientul Apropiat sau Egipt. Cei deja uniți prin Euharistie știu că ea este cea care „întrupează” sau face vizibil, din ce în ce mai mult, ceea ce are să vină. Biserica locală este una care va veni, nu doar una care a fost – incinta. Astfel, eu însumi trebuie să veghez la frontiere pentru ca avansarea să fie din ce în ce mai deschisă. Biserica locală mă pune în mișcare.

Abia în acest sens, ea este un universal concret. Cu alte cuvinte, plenitudinea Bisericii se află aici. Nu am nevoie să caut instrucțiuni în Bizanț sau la Roma, sau altundeva, pentru a ști cum să trăiesc aici. Dimpotrivă, poate că tocmai eu sunt cel care prin lucrarea mea ofer celorlalte biserici locale aflate în comuniune universală o harismă proprie.

Se întâmplă ceva neplăcut în Răsărit: există mai mulți episcopi într-un singur loc. Iată o mică „aberație” ecleziologică, fără nici un fundament. Aceasta provine dintr-o identificare greșită a Bisericii cu ritul, identificare împotriva căreia ecleziologia a luptat mereu, dar pe care a fost nevoită să o suporte. Am văzut că în greacă nici nu se întâlnește termenul de *rit*. Deci, identificarea nu are nici o justificare. Totuși, aceasta s-a dezvoltat după intrarea în scenă a bisericilor unite. Ecleziologia conferă astfel ritului o dimensiune juridică, ceea ce rupe sau riscă să rupă, într-un teritoriu, unitatea Bisericii locale. (La Roma se încearcă să se găsească un remediu acestui inconvenient, dar nu este un lucru ușor.)

(În privința universalității Bisericii, am putea face o analogie cu civilizația medievală: ea comporta o puternică unitate și o regionalizare foarte accentuată. Dar, așa cum am mai spus, și aceasta ar fi o dimensiune de recuperat. De altfel, se și reflectează pe plan cultural la întemeierea universalului pe culturile vii și locale.)

Traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban

NOTE

¹ „Fondements de l'ecclésiologie orientale”, conferință (?) nedată, 23 pag. dactilo, cu modificări manuscrise. Probabil un proiect de studiu mai amplu. Am notat prin [...] pasajele pe care nu am reușit să le descifrez integral. Parantezele () aparțin autorului. Pentru a nu îngreuna textul, am trecut sub forma notelor de subsol și unele pasaje aflate în manuscris între paranteze.

² Aici *organic* nu înseamnă *sistematic*.

³ Yves Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, Cerf, 1936.

⁴ Nu trebuie să vedem aici doar structurile instituționale ale poporului, ci mai ales ceea ce îl structurează; altfel am risca să reproducem întrucâtva Vechiul Testament.

⁵ Dar aceasta nu a fost decât o paranteză, în secolul al XIV-lea, specifică Bisericii apusene.

⁶ Cf. Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, trad. et introd. par J. Pegon, Paris, Cerf, 1945, *Sources Chrétiennes*, p. 43.

⁷ Martin Buber, *Eu și Tu*, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, 1992. (n. ed.)

⁸ Cf. S. Bulgakov, *Le Paraclet*.

⁹ Pentru respingerea acestei acuzații, vezi Helmut Saake, „La notion de Trinité à visée pansotériologique chez Origène et son déplacement intra-ecclésial chez Athanase d'Alexandrie”, în Ch. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 295-304 (n. ed.).

¹⁰ Cf. I. Hausherr, „La théorie scotiste de l'Incarnation”, în *Recherches de Science Religieuse*, 1932.

¹¹ Vezi, de pildă, Irineu al Lyonului, Atanasie al Alexandriei.

¹² Cf. Miguel de Unamuno, *Sentimentul tragic al vieții*: optimismul creștin nu exclude seriozitatea tragicului. Nu este un optimism psihologic, cu atât mai puțin ideologic, ca de pildă, optimismul marxist.

II. MEMORIA SCHISMEI

ORTODOCȘI ȘI CATOLICI
SITUAȚIA LOR SPECIALĂ ÎN CADRUL DIALOGULUI
„OIKUMENEI” CREȘTINE¹

Fascinația pe care au suscitată-o marile evenimente din ultimul timp – Conciliul Vatican II, întâlnirea dintre Papa Paul al VI-lea și Patriarhul Athenagoras, ridicarea la 7 decembrie 1965 a excomunicării din anul 1054 – a contribuit în mod esențial la conștientizarea în rândul catolicilor a prezenței ecumenice a Bisericii Ortodoxe. Dacă aceste semne ale vremurilor sunt trăite și asimilate în mod spontan (fapt care, cel puțin în parte, se întâmplă în cadrul activității postconciliare), atunci acest lucru ar trebui să conducă la rândul său la o adâncire a acestei conștiințe, dar și la o mai bună formulare a relațiilor specifice dintre cele două biserici în cadrul eforturilor comune depuse în vederea unității creștine. Procesul inițiat de aceste evenimente va fi probabil dificil și anevoios, fie și numai datorită poverii unei moșteniri istorice complexe, care trebuie asumată și ispășită. Oricât de limitați ar fi, pașii de natură psihologică și – cum s-ar putea adăuga – metodologică ce au fost făcuți până acum sunt de o însemnătate esențială pentru gândirea și acțiunea ecumenică viitoare; în plus, ei justifică titlul propus pentru contribuția de față.

Situația ecumenică a Bisericii Ortodoxe și a celei Catolice este „specială” și „singulară” mai întâi pentru că ea ține în mod paradoxal de un „ecumenism avant la lettre”. Mai întâi din perspectivă istorică: prin separarea Orientului de Occident a avut loc pentru prima dată în destinul istoric al creștinismului scandalul unei rupturi care a fost ridicată la

rangul de „stare de fapt normală”. Celelalte separări care au intervenit ulterior s-au raportat, fie direct, fie indirect, la această sciziune arhetipală. Oricum ar sta lucrurile, cu mult înainte ca actuala mișcare ecumenică să fie inițiată, misterul și problematica unității au fost trăite de către Biserica Ortodoxă răsăriteană și de către Biserica Romano-Catolică în toate dimensiunile lor. De asemenea, trebuie evidențiat principiul doctrinar fundamental care, chiar și după producerea separării, rămâne premisa istoriei ambelor Biserici: Biserica este și rămâne anterioară oricărei mișcări ecumenice; ea nu trebuie să fie mai întâi construită, ca și cum nu ar fi existat niciodată înainte, dimpotrivă, ea se actualizează, își găsește expresia în eforturile noastre în vederea unei unități depline, devenite evidente. Cu alte cuvinte și exprimat în mod paradoxal: Biserica unică și indivizibilă simte în ea însăși separarea. Deși conștiința explicită a acestei situații singulare a fost complicată și adeseori chiar ocultată prin vehemența confruntărilor și demersul „apologetic”, ea dobândește totuși o expresie clară de îndată ce pătrundem mai adânc în structura realității. Unele coordonate importante apar astfel într-o lumină mai clară și fac posibilă o primă cale de acces către adevăratele cerințe ale dialogului ecumenic dintre cele două biserici.

Nu se accentuează niciodată îndeajuns cât de hotărâtoare este în acest dialog *lipsa unei rupturi originare* între Biserica Ortodoxă răsăriteană și Biserica Romano-Catolică. Diversele incidente istorice sau politice dureroase și, adeseori, grave din trecutul lor comun nu sunt suficiente pentru ca ele să conducă de la bun început la nașterea unei Biserici Ortodoxe care ar fi „nouă” în raport cu Biserica de la Roma (și, bineînțeles, încă și mai puțin în raport cu Biserica apos-

tolică). „Schisma” din 1054 – astăzi, după actul de la 7 decembrie 1965, se recunoaște și în mod oficial mai limpede că a fost o schismă – nu avea la vremea respectivă nicidecum proporțiile unei tragedii în cadrul Bisericii (evenimente mai neplăcute decât aceasta au precedat-o sau i-au urmat), chiar dacă, privind retrospectiv, ea devenise simbolul neliniștii ecleziastice și existențiale a unei separări devenite efective. Oare felul obtuz în care acest episod este prezentat până în ziua de astăzi în manualele clasice de teologie ca fiind data fixată cronologic a rupturii se explică printr-o analogie involuntară cu Reforma protestantă, eveniment localizabil cu precizie în dialectica internă a Bisericii apusene? Nimic de acest fel nu poate fi constatat în istoria Orientului creștin și a Occidentului creștin: oricât de mult ne-am întoarce în trecut, amândouă Bisericile se prezintă, în unitatea Bisericii universale, ca fiind cele două forme organice de expresie ale uneia și aceleiași moșteniri apostolice. Un fapt este incontestabil: separarea enunțată în termeni canonici nu făcea decât să confirme un proces îndelungat de dezvoltare separată de ambele părți, de înstrăinare umană și instituțională. Ea nu a fost nici rezultatul unei dezintegrări a Bisericii și nici nu a pus sub semnul întrebării realitatea esențială a acesteia.

La fel se înfățișează lucrurile dacă cercetăm zona doctrinei teologice. Fără îndoială că diferențierea socio-culturală a lumii creștine se face simțită deja începând cu secolul IV, ducând la tensiuni inevitabile în dezvoltarea ulterioară a gândirii teologice. Controversele și divergențele de opinie se succedă unele altora, argumentele teologice provoacă sau încurajează confruntările de natură politică. În acest proces de intense frământări din primul mileniu trebuie să

vedem totuși nu atât conflictul deschis sau incompatibilitatea teologică latentă dintre Orient și Occident, cât mai degrabă un *pluralism al formulărilor teologice*, un pluralism care nu cunoaște reducerea la uniformitate. Abia în momentul în care uniformitatea începe să se impună, pozițiile teologice devin neîndurătoare prin adăugarea unei încărcături afective. Ar fi deopotrivă de zadarnic și neloial să dorim a nega rolul pe care l-au jucat problemele doctrinare de principiu în evoluția treptată care a dus la separare. Acest lucru (făcând abstracție de dogmatizările din timpul separării, ceea ce nu face, în cele din urmă, decât să confirme părerea noastră) nu a împiedicat însă transformarea retrospectivă a diferențelor legitime în argumente negative puse în slujba unei apologetici generale, deși ele erau perfect compatibile cu unitatea organică și sacramentală a Bisericii. Deși acest concept al pluralismului teologic nu a dovedit, la cumpăna dintre milenii, a avea un viitor, el explică totuși astăzi o dificultate deosebită în relațiile ecumenice dintre Orient și Occident. Dacă este adeseori dificil să porți un dialog teologic autentic, acest lucru se datorează și faptului că cei doi parteneri de dialog, care în chestiuni esențiale sunt atât de apropiați, dar care trăiesc în mod diferit această asemănare, nu mai sunt conștienți de unitatea originară care stă la baza diversității formei lor de expresie. În acest scop, ei trebuie ca întâi de toate și într-un mod cât mai vast cu putință să elaboreze din nou, împreună, o dimensiune profundă a limbajului teologic.

În acest punct se ivește un alt fapt incontestabil: avantajul ultimelor evenimente ecumenice constă nu în ultimul rând în faptul că ele ne-au îndreptat atenția, cel puțin potențial, în această direcție. Dacă cele două Biserici trăiesc în

mod separat unul și același conținut esențial al credinței apostolice, al realității sacramentale și al structurii bisericești, acest lucru nu înseamnă că ele reprezintă *două moduri complementare ale catolicității*? Ortodoxia răsăriteană este definită într-adevăr în modul cel mai corespunzător dacă vedem în ea acea catolicitate apostolică ce nu a participat la transformările caracteristice ale catolicității vestice cu centrul la Roma începând cu secolul XI. Exprimat în termeni mai riguroși: este incorect să o prezentăm ca pe o „ortodoxie ruso-greacă”, așa cum s-a întâmplat uneori până în zilele noastre. Dacă o judecăm numai din punctul de vedere al dinamicii ei istorice, ea reprezintă locul unei sinteze deschise (în totalitate sau în proporție considerabilă) în care s-au reunit tradițiile siriacă, greacă, coptă, armeană, arabă, slavă, românească și alte tradiții. Firește că Imperiul bizantin a reprezentat, ca să spunem așa, marea matrice geopolitică ce a conferit acestei sinteze organice chip și structură într-o asemenea măsură încât Biserica Ortodoxă continuă și astăzi în anumite domenii moștenirea sa adeseori împovărătoare. Valorile sale specifice (patristică, liturgie, spiritualitate) reprezintă totuși o îmbogățire pentru Biserica Catolică peste tot unde ele sunt atestate și trăite. În felul acesta am putea aprecia contradicțiile unei concepții care, până nu cu foarte mult timp în urmă, caracteriza teologia unui Toma, unui Bonaventura, unui Suarez drept catolică, deși ea este în modul cel mai profund una vestic-apuseană, în timp ce teologia alexandrină, a Părinților Capadocieni sau teologia unui Maxim Mărturisitorul au fost caracterizate doar ca răsăritene, deși ele sunt în modul cel mai profund catolice, ba chiar provin din vremea de dinaintea schismei.

Dacă retrasăm astfel liniile directoare care determină raportul dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică, poate că putem deriva de aici câteva principii concrete, ce pot fi decise pentru gândirea și acțiunea ecumenică în stadiul său actual de dezvoltare. Aici trebuie să stabilim cu exactitate că prin acest demers noi avem în vedere mai degrabă o *perspectivă* ecumenică *de viitor* (adică marile linii de forță ale unei realități orientate spre viitor) decât descrierea unei situații date. Să nu ne mirăm, așadar, dacă aceste principii nu sunt întotdeauna confirmate de climatul general; sarcina lor constă tocmai în faptul de a face perceptibilă tensiunea dintre ceea ce este încă și ceea ce va veni. Oare efortul ecumenic autentic nu se află chiar în centrul acestei tensiuni?

1. Biserica Ortodoxă și cea Catolică reprezintă una pentru cealaltă *primul și cel mai important partener de dialog*. În prezent, este neîndoielnic faptul că a devenit aproape un fel de prilej ritualic să se facă trimitere la indivizibilitatea eforturilor în vederea unității creștine. Toți cei legați întru Hristos prin botez și prin credința lor sunt vizați de acest lucru. Ar însemna însă ca deopotrivă să ne înșelăm în privința adevărului credinței și să distrugem generozitatea eforturilor ecumenice dacă am dori să ignorăm datele obiective ale realității ecumenice. Nu este nevoie să mergem atât de departe și să stabilim o ierarhie a concordanțelor sau un clasament al afinităților. Ortodoxia și catolicismul stau una în fața celeilalte în temeiul istoriei lor și îndeosebi în temeiul constituției lor liturgice, fără nici o instanță intermediară. (În schimb, Bisericile reformate sunt derivate, de pildă, din punct de vedere istoric din romano-catolicism, iar anumite Biserici orientale provin din Biserica Ortodoxă.) De îndată ce ar avea loc o confruntare ecumenică între

aceste două Biserici, consecința ar fi aceea că problema unității ar deveni limpede până la adâncimea rădăcinilor sale, cu întreaga sa problematică interogativă inițiată din-spre ambele părți. Oare aici se află principalul temei al lungului și anevoiosului drum pe care îl mai avem de parcurs?

2. Este de reținut faptul că acolo unde, la prima vedere, ne confruntăm cu poziții diferite ale celor două Biserici, trebuie să recunoaștem *mai degrabă relații de complementaritate*. Chiar dacă, așa cum am văzut, trecutul istoric este apt să explice într-un fel comod contrastul și opoziția, recunoașterea caracterului complementar al celor două biserici solicită – orice constatare superficială a concordanțelor fiind aici exclusă – înțelegerea conștientă a permanentei prezențe a partenerului în propria istorie. Conciliul Vatican II a confirmat acest principiu până la un anumit punct prin reînșufletirea unor valori „răsăritene” (în sfera vieții liturgice, a eclezilogiei, a teologiei biblice), care în Biserica Romano-Catolică au fost întotdeauna prezente, deși multă vreme uitate. În sens invers, un viitor dialog cu Biserica Romano-Catolică i-ar putea ajuta pe ortodocși să recunoască în anumite aspecte ale vieții și activității Bisericii Romano-Catolice un sens spiritual familiar.

3. În fine, *unitatea dintre cele două Biserici nu trebuie atât elaborată, cât mai degrabă actualizată*. Această formulă nu trebuie însă privită ca o expresie a comodității spirituale, dimpotrivă, ea este o condiție foarte severă. Întrucât valorile esențiale ale Bisericii sunt deja prezente de ambele părți și nu este astfel nevoie să fie impuse ca noi valori, sarcina imediată și cea mai urgentă constă în actualizarea în proporție suficientă a elementelor unei unități potențiale,

pentru a face astfel posibilă refacerea deplină a unității, pe calea formelor noi, apărute în/acest interval de timp.

La întrebarea hotărâtoare din cadrul dialogului ecumenic dintre cele două Biserici ajungem atunci când îl examinăm în privința conținutului său concret. Nu putem anticipa aici în totalitate care ar fi conținutul exact al unui astfel de dialog și asupra căror puncte ar trebui să se concentreze eforturile în primă instanță. Răspunsul la aceste întrebări depinde iarăși, la rândul său, de o serie de factori (de natură ecleziastică, teologică, psiho-socială, ba chiar și politică), ce sunt indispensabili pentru echilibrul care face posibile întâlnirea și comunicarea dintre cele două Biserici. Cu toate acestea, au fost stabilite deja repere care permit anticiparea cu un coeficient sporit de probabilitate a pașilor viitori în cadrul acestei evoluții. În lumina acestor semne foarte recente ale vremurilor, încercarea de a evidenția cele trei niveluri diferite, dar strâns corelate, care determină dialogul dintre ortodocși și catolici, pare mai puțin temerară, această încercare fiind întreprinsă, firește, din perspectiva Bisericii Ortodoxe de rit oriental: este vorba de nivelul istoriei, de nivelul doctrinei teologice și, în fine, de nivelul trăirii religioase (dacă înțelegem prin această sintagmă formele concrete de expresie pe care le îmbracă adevăratul sens al unei Biserici în viața interioară și în comportamentul exterior al credincioșilor săi).

Constante și încercări ale istoriei

Nu cred că este necesar să specific faptul că această descriere a istoriei nu are nicidecum un caracter arheologic, ci, dimpotrivă, ea se înfățișează ca fiind una foarte actuală și de-

cisivă pentru prezent. Ea reprezintă primul act al întâlnirii ecumenice prezente dintre Orientul creștin și Occidentul creștin.

Am menționat deja faptul că, din punct de vedere istoric, cele două Biserici nu sunt străine una de cealaltă. Dincolo de originea lor apostolică, ele împărtășesc primul mileniu din viața Bisericii universale – un aspect esențial, dacă ne gândim că în această perioadă dominată de teologia Sfinților Părinți și de stabilirea dogmelor fundamentale ale Bisericii este păstrată moștenirea apostolică și este asigurată continuitatea acesteia. În acest context, „bifurcarea” din secolul al XI-lea reprezintă, ca să spunem așa, începutul unui „ciclu latin” în catolicismul vestic. Afirmarea din ce în ce mai puternică a poziției de putere a Scaunului Episcopal al Romei în cadrul Bisericii apusene, înființarea unui episcopat latin în locul unei ierarhii locale la Constantinopol și în alte locuri din Orient – toate acestea în sprijinul celei de-a patra cruciade –, dezvoltarea unor noi sinteze teologice sub semnul scolasticii apusene sunt semne neechivoce ale separării spirituale și materiale a drumurilor și fac din ce în ce mai dificilă comunicarea spirituală și acordul în privința dogmelor. Cu toate acestea, conștiința apartenenței la aceeași Biserică nu dispare încă în acest timp; eforturile depuse în vederea unei reunificări vizează o „restabilire a bunei înțelegeri”, o „împăcare”, o „înlăturare a zidului ridicat”. Ele conduc uneori la fapte pe care împrejurările le condamnă la eșec, dar a căror semnificație ecleziologică nu trebuie subapreciată (Conciliul de la Lyon din 1214, Conciliul de la Florența din 1439). Abia următoarea etapă a istoriei lor, care începe o dată cu momentul de răscruce din secolele XV-XVI, aduce la lumină o nouă situație, care nu numai că accentuează separarea, ci îi și conferă, ca să spunem așa, o

DOGMĂ
ISTORIE
TRĂIRE

falsă îndreptăţire. Căderea Bizanţului în 1453 duce la transformări naţionale şi politice complexe în cadrul Ortodoxiei răsăritene; Reforma protestantă şi Contra-Reforma catolică concentrează în cele din urmă potenţial întreaga acţiune şi gândire a romano-catolicismului (şi probabil că trebuie să spunem acelaşi lucru şi despre confesiunile care au apărut în urma Reformei) asupra unei problematice tipic apusene, iar în focul polemicii concepţiile asupra dogmelor şi asupra instituţiilor iau forme din ce în ce mai severe.

Din acest moment, caracterul relaţiilor dintre ortodocşi şi catolici s-a schimbat în mod decisiv în raport cu trecutul. Roma transfera asupra Orientului categoriile teologice şi atitudinile faţă de lumea protestantă pe care le manifesta în Occident, vorbea despre „întoarcerea” şi „îndreptarea” ortodocşilor. Chiar dacă uneori demersurile regretabile – printr-o traumatizare a conştiinţei – contribuie la o şi mai accentuată înrăutăţire a relaţiilor reciproce (iar întemeierea Bisericilor catolice de rit oriental, ce are loc în această perioadă, nu a fost întotdeauna scutită de incidente dureroase), aspectul cel mai dificil se află probabil în altă parte: în autosuficienţa care se instalează lent şi care conduce de ambele părţi la un fel de repliere totală asupra sieşi. Noile sisteme teologice şi, într-o şi mai mare măsură, proclamaţiile dogmatice sunt marcate în mod fatal de acest climat al restrângerii (deşi plăteşte tributul său polemicii, un document bisericesc precum Enciclica Patriarhului Constantinopolului din 1848 exprimă şi acest fapt, fără ca prin aceasta să se schimbe ceva în desfăşurarea lucrurilor). La scurt timp după aceea, Conciliul Vatican I încheie – privit din perspectiva Orientului – ciclul latin al Bisericii Catolice:

punctul de răscruce din istoria celor două Biserici a fost astfel atins...

La mai puţin de un secol după aceea, Sfântul Duh aruncă deodată în aer ceea ce am fi putut considera o situaţie încheiată pentru totdeauna. Fără a supraaprecia ceea ce în acest moment ni se înfăţişează mai ales ca un nou început, putem totuşi considera că unul dintre cele mai mari merite ale Conciliului Vatican II constă într-un fel de anulare a istoriei anterioare a relaţiilor dintre ortodocşi şi catolici, în depăşirea eforturilor apologetice şi în pătrunderea până la rădăcinile comune, vii şi indestructibile. Nici un text nu exprimă acest lucru mai bine decât declaraţia comună citită simultan la 7 decembrie 1965 în Domul Sfântul Petru din Roma şi în Fanar, Catedrala Patriarhului din Istanbul, cu ocazia ridicării festive a excomunicării din anul 1054: „Amândoi ierarhii (Papa Paul al VI-lea şi Patriarhul Atenagoras I) speră că acest gest este recunoscut de Dumnezeu şi este apreciat de întreaga lume creştină ... drept o invitaţie la continuarea dialogului ... care, cu ajutorul lui Dumnezeu, o va face să realizeze din nou, spre mai marele bine al sufletelor şi în aşteptarea venirii Împărăţiei lui Dumnezeu, întreaga comunitate a fraternităţii şi a vieţii sacramentale care exista între ele în cursul primului mileniu al vieţii Bisericii.” În fine, după această „exorcizare”, istoria ambelor Biserici are neapărat nevoie de dialogul teologic.

Rolul teologiei

Din vremea Conciliului de la Florenţa din 1439, Orientul şi Occidentul practic nu s-au mai întâlnit sub semnul

dialogului teologic. Aceasta înseamnă că un vast câmp de probleme doctrinare, de presupozii metodologice, de adaptare terminologică așteaptă ivirea posibilității de a fi cartografiate și cercetate. De altfel, prin discernământul ei implicit sau explicit, istoria a clarificat ea însăși, în parte, materia încălțită a disensiunilor teologice. Astăzi este evident că nu se mai gândește nimeni să acorde aceeași importanță problemei pâinii dospite sau nedospite, pe de o parte, și problemei structurii și conducerii Bisericii, pe de altă parte, detaliilor disciplinei bisericești și teologiei Sfântului Duh. Oare nu putem merge aici și mai departe, dacă la sfârșitul acestui lung intermezzo dintre Orient și Occident, care a început în secolele XV-XVI, încep să se contureze premisele pentru libertatea unor întâlniri teologice viitoare? Se pare într-adevăr că teologia (ca receptare și expresie a tainei lui Dumnezeu, care S-a revelat în acea *oikonomia* a Întrupării Sale, la nivelul spiritului reflexiv) începe să vadă adevăratul nucleu al sarcinii sale în realitatea Bisericii. Dacă privim marile texte ale dogmaticii (*Lumen gentium*, *Dei Verbum*) sau textele ecumenice (*Unitatis Redintegratio*) ale Conciliului Vatican II și tendința convergentă a conștiinței ecumenice, preeminența ontologică a Bisericii se evidențiază înaintea aspectelor și funcțiilor sale individuale și separate. Chiar dacă diversele tipuri de abordare teologică, ce sunt deopotrivă legitime și necesare, tratează Biserica în mod succesiv și din perspective complementare, nu se poate ajunge pe această cale la o definiție definitivă și încă și mai puțin la una exhaustivă a ei. În deplin acord cu ontologia harului, ea se situează mai degrabă în planul *tainei* decât în cel al *naturii*. Controversa teologică ce își are astăzi locul său în realitatea integrală a Bisericii – și nu

invers – este din ce în ce mai conștientă de sarcina sa de a integra problemele pe care le analizează în această realitate. Fără acest aspect, ea se expune, la capătul eforturilor sale, pericolului de a fi lucrat doar cu abstracții care pot fi reîn-sufletește ușor prin polemici pasionate și, prin aceasta, să trădeze adevăratul sens al tainei Bisericii. Această realitate *tainică* a Bisericii, pe care o recunoaște deopotrivă credința Orientului și cea a Occidentului, prilejuiește teologiei celor două Biserici dezvoltarea unei eclezilogii în cadrul căreia pot fi abordate toate problemele controversate, în speranța elaborării în această disciplină a unui nou mod de înțelegere a Bisericii. Chiar și în perspectiva pericolului de a trezi impresia unui optimism pripit, considerăm că este posibil să distingem trăsăturile esențiale ale acestei eclezilogii pornind de la care, credem noi, ortodocșii și catolicii vor începe în viitor confruntarea lor teologică. De altfel, trebuie repetat mereu, aici este doar schițată o imagine a viitorului care, firește, nu este simplă himeră, ci este deja prefigurată prin anumite evenimente ecumenice. Dacă în cele ce urmează vom încerca să schițăm, foarte sumar, cele câteva linii directoare ale unei eclezilogii comune, acesta este, așadar, numai un efort de a cunoaște adevărul lucrurilor:

1. *O eclezilogie hristologică și sacramentală.* La nivelul sarcinii sale în lume, Biserica reprezintă locul în care ni se înfățișează iconomia mântuirii și este chemată să măsoare prin viața și credința sa „lărgimea, lungimea, înălțimea și adâncimea” lui Hristos (Efeseni 3, 18). Prezența lui Hristos mort și înviat în sărbătoarea Paștilor o transformă în întregime într-un sacrament, într-un popor liturgic, care, pe temeiul transparenței sale sacramentale, conduce lumea că-

tre Dumnezeu și o împiedică să se limiteze la ea însăși ca scop absolut. Ea își găsește expresia supremă în sacramentul împăcării și al unității *kat' exochen*, în euharistie. Este ca și cum Biserica și-ar depăși prin acest sacrament propria vizibilitate, pentru a se întoarce neîncetat la sursa sa, la Hristos Cel Înviat, și pentru a înainta astfel pe drumul eshatologiei, un drum în care se revarsă și eforturile ecumenice.

2. *O eclesiologie pneumatologică.* În iconomia mântuirii, lucrarea Fiului și a Sfântului Duh sunt întotdeauna legate: în viața și în misiunea Bisericii, Întruparea și Schimbarea la Față își corespund. Valorile creației, care au fost readuse în sânul Bisericii prin Hristos, sunt primite în Sfântul Duh, pentru ca Paștele să-și găsească împlinirea în sărbătoarea Cincizecimii. Prin Sfântul Duh, taina lui Hristos pătrunde în adâncimile existenței umane. Dacă transpunem cele spuse în categorii ale structurii ecleziastice, găsim acolo o întemeiere teologică a unui echilibru, a unei împărțiri a competențelor între Biserica universală și Bisericile locale, care sunt purtătoarele realității concrete și diverse a lumii.

3. *O eclesiologie a comuniunii.* În calitatea sa de valoare ecleziastică și de semn al Bisericii, comunitatea se înfățișează în structura Bisericii sub forma conciliarității. „Colegialitatea” episcopală pe care Conciliul Vatican II a accentuat-o atât de mult este o formă importantă de expresie a acestei conciliarități: ideea conciliului, ideea deciziilor luate în cadrul unor comisii ca realitate permanentă a vieții ecleziastice este realizată în mod proporțional la toate nivelurile Bisericii.

Nu părăsim sfera predicțiilor noastre dacă încercăm aici să includem printre aspectele ecleziologice deja menționate și chestiunile încă controversate dintre cele două Biserici. Problema incontestabil cea mai dificilă rămâne cea a poziției și a funcției episcopului Romei, patriarh al Occidentului și papă al Bisericii Romane în cadrul Bisericii universale. După toate cele ce am spus, poate că înțelegem de ce eclesiologia ortodoxă s-a dezvoltat în condițiile unei excluderi complete a importanței propriu-zis dogmatice a papalității. Valorile fundamentale pe care ea se bazează sunt, pe de o parte, Biserica în calitatea sa de comunitate a tuturor credincioșilor, iar pe de altă parte lucrarea lui Hristos Cel Înviat și a Duhului Sfânt. Realitatea deplină a Bisericii are astfel o preeminență axiomatică și ontologică în fața funcției Papei, care apare aici mai degrabă ca un loc de coordonare și de slujire, și nu ca o *sursă* din afară și de deasupra Bisericii. (Colegialitatea episcopală, așa cum a fost ea formulată la Conciliul Vatican II, propune în principiu tot o relație de dependență reciprocă între Papă și episcopi.)

În ceea ce privește cealaltă chestiune dogmatică aflată în litigiu, problema lui *Filioque*, este necesară o cercetare temeinică pentru a separa nucleul teologic de elementele para- sau chiar antiteologice care au ocultat până la nerecunoaștere nucleul teologic printr-o polemică veche de secole. Acest lucru va clarifica probabil și o altă latură a problemei, care altfel riscă să devină o ceartă sterilă în jurul unor cuvinte: să recunoaștem cât de mult converg și concordă de ambele părți realitățile Sfântului Duh, în ciuda formulărilor conceptuale diferite – ca să spunem așa, ca *pneumatologie* în act. Într-un mod și mai fundamental, acest lucru implică voința unei formări mai realiste și mai

creatoare în știința teologică, a cărei structură nu poate, ce-i drept, înlocui taina pe care o circumscrie (și care se exprimă și în adevăratele simboluri ale vieții liturgice, în iconografie, în spiritualitate), taină prin care însă poate fi ea însăși pusă permanent sub semnul întrebării și care o determină astfel la o adaptare progresivă a *formulărilor* doctrinei.

În viața concretă a Bisericii

La acest ultim aspect al dialogului dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică nu ne putem referi aici decât foarte pe scurt. Nu pentru că el, în comparație cu cele anterioare, ar fi de o mai mică importanță (este valabil mai degrabă contrariul), ci pentru că el se încadrează în domeniul permanentei inventivități și al dezvoltării creatoare, singurul care justifică practica ecumenismului – din acest motiv ne vom mulțumi să schițăm aici câteva direcții majore.

Mai întâi, ni se pare adecvat să amintim din nou condițiile speciale ale contactelor vii dintre ortodocși și catolici. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă în mod curent în lumea protestantă (care face parte din același spațiu cultural și istoric al Apusului), întâlnirile efective și la un nivel reprezentativ suficient sunt îngreunate în continuare prin împrejurările exterioare nefavorabile. Datorită faptului că teritoriile originare ale Ortodoxiei sunt în continuare inaccesibile din cauza situației politice din țările respective, contactul se realizează mai ales cu mediul diasporei ortodoxe. Deși aceste grupări sunt mai experimentate și mai bine dotate pentru tehnica dialogului, ele sunt totuși copleșite de limitele propriei situații. Datorită acestei lipse de experien-

ță în domeniul întâlnirii și al coexistenței, pentru ambii parteneri de dialog este dificil să asimileze cunoștințele necesare privitoare la schimbările stării generale de spirit și să recunoască transformările obiective ce au avut loc în ultimii ani în climatul ecumenic și adevărata importanță a problemelor în fața cărora se află cele două Biserici și care influențează adesea comportamentul lor. Să ne mirăm atunci că neîncrederea, amintirile amare din trecut, necunoașterea reciprocă, oricât de supărătoare ar fi toate acestea, joacă în continuare un rol?

Patriarhul Athenagoras nu s-a înșelat probabil atunci când, la Ierusalim, în ianuarie 1964, chiar înaintea întâlnirii sale cu Papa Paul al VI-lea, își amintea: „Ceea ce desparte cele două biserici sunt mai ales nouă secole de separare!” Această convingere care, de altfel, trebuie adăugat, are un caracter mai mult ecleziologic decât afectiv, se manifestă și în programul ecumenic al ierarhului, care a fost prezentat treptat, în special în cadrul Conferințelor panortodoxe din Rhodos (1961, 1963, 1964). Apreciind în mod realist situația, esențial este *să parcurgem împreună drumul invers*: în același ritm și la fel de insesizabil precum s-a petrecut rup-tura dintre cele două Biserici trebuie refăcută și unitatea care este pregătită și susținută prin experiența regăsită a unei vieți comune. Aceasta nu este nicidecum o gândire pur pragmatică, căci această gândire restabilește legătura cu participarea comună la aceeași realitate *tainică* a Bisericii (o participare care în prezent este realizată numai în „stare de separare” și care trebuie re trăită împreună).

Acest lucru ne face să ne întoarcem la reflecțiile de la începutul articolului nostru. Într-o vreme în care ecumenismul, în urma extinderii sale la toate nivelurile sociale și a

creșterii sale numerice, tinde către o nivelare prin acțiunea practică, pare să fie important să arătăm cât de îndatorate sunt relațiile dintre ortodoxie și catolicism unuia și aceluiași adevăr al învățăturii, care este *trăit* de Biserica universală. În ultimă instanță, ele trebuie să ia împreună drept mărturie cuvintele unui Părinte comun al Bisericii, pentru a găsi în ele încredere și putere: „Noi păstrăm învățătura pe care am primit-o de la biserică, un bun prețios într-un vas minunat. Duhul îl întinerește neîncetat și transferă tinerețea sa asupra vasului care cuprinde bunul prețios. Acesta este darul pe care Dumnezeu l-a încredințat Bisericii: El împarte Duh creației sale, astfel încât toate mădularele Bisericii să dobândească viața. În aceasta constă comunitatea lui Hristos, adică a Duhului Sfânt, garanția nemuririi, fundamentul credinței noastre” (Irineu, *Adv. Haer.* III, 24, 1).

Traducere de Larisa și Gabriel Cercel

III. DIALOGUL ECUMENIC

¹ „Orthodoxe und catholiken. Ihre Besondere Situation in Gespräch der christlichen Ökumene”, text publicat în *Wort und Wahrheit*, 2, 1967, pp. 89-98.

*PERSPECTIVE ORTODOXE
ASUPRA CONCILIULUI VATICAN II ¹*

Nu pot să vă ascund emoția și bucuria care mă încearcă în această clipă, aflându-mă în fața dumneavoastră pentru a aduce și eu mărturie despre Biserică. Fie-mi îngăduit să relievez aici un alt semn al aspirației profunde a Conciliului Vatican II: Biserica este dornică de a cunoaște totul despre sine, de a-și regăsi plenitudinea vie și de a nu lăsa în umbră nici o parte din marea sa bogăție.

Fără îndoială, nu este posibilă o separare a Conciliului Vatican II de contextul mai larg al raporturilor dintre Ortodoxie și Catholicism, raporturi care nu sunt, aș îndrăzni să spun, doar istorice sau exterioare, ci și adânc întipărite în ființa lor comună, în convergența lor sacramentală și existențială. Va fi, astfel, necesar să începem prin a evoca într-o manieră mai precisă această Biserică ortodoxă, atât de apropiată și totuși atât de străină, asupra căreia continuă să planeze, chiar și astăzi, un „nu știu ce” exotic. De aceea, pentru a situa în reciprocitatea lor Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, propun stabilirea a trei puncte de reper.

Trei legături de reciprocitate:

1) Nu datorită contingentelor istorice, cât mai ales în virtutea realităților ecleziale comune, cele două Biserici reprezintă una pentru cealaltă interlocutorul prim și absolut. Metoda specifică „ecumenismului” lor constă în a-l descoperi, din perspectiva propriei interiorități, pe celălalt ca pe jumătatea

ascunsă care ne lipsea pentru a fi deplin noi înșine. [Conciliul] Vatican II verifică acest principiu.

2) Biserica Ortodoxă exprimă în chip esențial catolicitatea creștină, care nu a trecut prin transformările specifice catolicismului occidental din jurul Scaunului roman începând cu secolele XI-XII. Ortodoxia este cumva un spațiu al dinamismului catolic, al sintezei vii în care se regăsesc tradițiile siriacă, egipteană, greacă, slavă, română etc.

3) Între cele două Biserici unitatea nu trebuie să fie atât creată cât actualizată. Această formulare, aparent facilă, comportă în fapt exigențe serioase. Ea presupune nu numai o purificare a inimii și a intelectului, ci mai ales o extindere a structurilor instituționale, menită să permită acestora cuprinderea unei catoliciități regăsite.

Trei momente de situare reciprocă:

Vom încerca în continuare să oferim o scurtă evaluare istorică a raportului dintre ortodoxie și catolicism.

Primul moment: *ecleziologia primului mileniu creștin.*

În ciuda dificultăților sale, este o perioadă a unității și a fundamentării comunității celor două Biserici. *Ecclesiologia tamquam nova et tamquam vetera...* Putem să delimităm aici trei caracteristici esențiale:

1) *O ecleziologie plurală*, în măsura în care este apostolică. (Apostolii sunt întrucâtva „de-ai noștri”; nu este posibil să-i facem dintr-o dată pe răsăriteni să uite că în afară de Sfântul Petru au fost încă unsprezece Apostoli.) Multitudinea îngerilor Bisericii din *Apocalipsă* ar trebui să ne reamintească acest lucru, *Apocalipsa* constituind alături de *Faptele Apostolilor* sursa ecleziologică privilegiată. Dacă în

Fapte, Biserica este privită *sub specie historiae*, în *Apocalipsă* ea va fi considerată *sub specie sacramenti aeternitatis*. Prin urmare, pluralismul în cauză este deopotrivă tainic și istoric, altfel spus, o ecleziologie a comuniunii (*Koinonia*).

2) *O ecleziologie pneumatologică*, singura care i-ar permite acestui pluralism să fie o co-implicare a Bisericii universale și a celor locale. Biserica asumă și transfigurează în Duh ordinea creată. Întruparea și îndumnezeirea își corespund ca Iconomie a lui Dumnezeu și, respectiv, misiune a Bisericii. Iconomia Duhului continuă și totodată desfășoară Iconomia Întrupării, „prima ungere a Duhului Sfânt” (Sf. Irineu). El este cel care lucrează în cei botezați pentru a transfigura valorile lumii, anulând în consecință orice disjunctie între natură și har.

3) *O ecleziologie conciliară*. Patriarhiile reprezintă instituția comuniunii din primul mileniu creștin, instituție „deschisă” lumii și vremurilor, desfășurându-și activitatea sinodală. De altfel, Conferințele episcopale îndrumă spre aceeași viziune tradițională asupra comuniunii.

Al doilea moment: *bifurcarea din secolul al XI-lea*

Neajunsul psihologic și ecleziologic al „schisme” provine pur și simplu din încercarea Bisericii romane de a extinde în Răsărit structuri juridice, categorii de gândire și forme de comportament pe care Occidentul nu le putuse dobândi decât în cadrul evoluției sale. Asistăm așadar în secolul al XI-lea la o conștientizare divergentă a pluralității. Singura Patriarhie apostolică din Occident dorește să se impună ca atare față de cele din Orient. Un nou ciclu începea atunci, un ciclu „latin”, dar nu și catolic, ce avea să dureze din 1215 (Conciliul Lateran IV) până în 1870 (Con-

ciliul Vatican I). În perioada acestor lungi secole, Biserica Romano-Catolică își va trăi propriile cicluri în mod coerent și precumpănitor, creștinătatea răsăriteană fiind însă exclusă. Să ne gândim doar la atitudinea triumfalistă a lui Inocențiu III: Biserica latină este Biserica universală, întrucât devastarea Constantinoplei a făcut posibilă, de fapt, instalarea unui patriarh latin pe malurile Bosforului, întrucât Cruciadele mențin un alt patriarh la Ierusalim, iar Grecia se afla în mâinile baronilor franci și ale episcopilor latini...

În pofida evenimentelor dureroase pe care le-am precizat, sentimentul că Biserica este una nu s-a pierdut totuși niciodată. Nu se vorbea de două Biserici; această problemă rămânea o ceartă de familie, unitatea nefiind în vreun fel afectată. Intercomuniunea sacramentală era păstrată în continuare. Se aspira, cu alte cuvinte, la reconciliere. Reconciliere însă, și nu reunificare sau convertire! Conciliul de la Florența a exprimat pentru ultima dată omogenitatea esențială a celor două Biserici (1438): ambele episcopate erau împreună, prin urmare, *ipso facto*, orice disensiune era eliminată. Problema rămânea pe mai departe *reconcilierea*, căci prin co-prezența celor două episcopate, schisma este instantaneu abolită.

Două rupturi aveau să pună capăt entuziasmului. Între Lateran IV și Vatican I vor avea loc două evenimente grele de consecințe: prăbușirea Bizanțului în Răsărit și Reforma în Occident – două sciziuni atât în plan eclezial, cât și istoric. După 1453, Răsăritul devine marele străin pentru Biserica latină, iar o dată cu accentuarea Contra-Reformei, asupra Orientului vor fi transpuse habitudini occidentale. Convertirea la locul reconcilierii, în vreme ce reunificarea se substituie unității indivizibile: Biserica este acum o So-

cietate. În ceea ce privește Ortodoxia, ea va continua ecleziologia comună din primul mileniu, ignorând cristalizarea juridică a Contra-Reformei. Din punct de vedere ontologic, Biserica Romano-Catolică nu reprezintă pentru credința ortodoxă o altă Biserică. De aceea este dureros să constatăm faptul că Biserica Catolică se comportă ca și cum nu ar mai avea același sentiment sau ar fi uitat ceva de preț.

Cu toate acestea încă mai există cazuri de intercomuniune și, în ciuda tuturor dificultăților, putem vorbi despre o perenitate a sentimentului de apartenență la aceeași Biserică.

Al treilea moment: Vatican I. Intr-un fel de entropie ecleziologică, Vatican I se prezintă ca punct de împlinire a ciclului latin izolat, început în 1215, când ecleziologia tardivă a Occidentului nu numai că se confundă cu Biserica Romano-Catolică, deopotrivă triumfătoare și periclitată, dar se și repliază asupra centrului său vizibil cel mai „contractat”: Papa. Totuși, cu câțiva ani înainte, cazurile de intercomuniune persistau, astfel că a fost „necesară” apariția celebrului Cardinal PITRA pentru a se ajunge la interdicția severă a lui *communicatio in sacris* de pe urma căreia suferim încă și astăzi. Interzicând raporturile cu ortodocșii, Pitra nu se inspira nici mai mult nici mai puțin decât din precedentul riturilor chinezești!

Vatican I a avut loc în ciuda avertismentelor fraterne ale patriarhilor răsăriteni, care într-o epistolă din 1848 îl implorau pe Papă să țină seama și de existența altor confesiuni creștine în afară de cea latină. Nu se va face nimic în acest sens. Decalajul de ordin problematic dintre Orient și Occident era mai evident ca niciodată; durata concretă, de asemenea diferită. Putea însă Occidentul să nu dogmatizeze în

absența Orientului? Istoric, cultural și social, situațiile erau atât de divergente! Occidentul trăia atunci sub semnul „morții lui Dumnezeu” (Nietzsche), în vreme ce Dostoievsky declara: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis”, iar Renan se întreba: „Cum va putea să supraviețuiască omul instaurării relativismului istoric?”. În acest vertij, Conciliul Vatican I trebuia să creeze un punct ferm de coeziune. Așa cum o dovedește viața prezentă a Bisericii din țările comuniste, el a fost reprezentat în Răsărit de liturghie și de taina sacramentală; în Biserica apuseană, dimpotrivă, nucleul avea să fie dat de consolidarea dogmatică a juridismului roman.

Vatican I constituie momentul cel mai dur al relației, netulburate în profunzimile sale, dintre Ortodoxie și Catholicism. Neîncrederea și amărăciunea își vor face astfel loc, descurajarea și neputința umană... Dar în același fel în care Vatican I este dominat la nivel subtil de grija unei reacții împotriva furtunii provocate de „moartea lui Dumnezeu”, tot astfel, suntem de părere, Vatican II intră în rezonanță cu „Învierea lui Dumnezeu” din perioada contemporană. Evoluând în direcția Conciliului nostru, această nouă apariție a Dumnezeului viu va suscita în lumea catolică redescoperirea originilor (biblice, liturgice, patristice), aducând deja mărturie cu privire la emergența lentă a „celui-lalt” (Răsăritul) din propria interioritate [a catholicismului].

Vatican II

Conciliul reprezintă un moment fundamental din viața Bisericii. Astăzi însă, mai mult ca oricând, Conciliul și viața Bisericii sunt inseparabile. Prin urmare, ele trebuie să fie

considerate împreună, deschizându-se astfel o poartă către recuperarea integrală a vieții ecleziale, acolo unde Ortodoxia se simte deja una cu Biserica Romano-Catolică. Dar care este totuși axa Conciliu din punct de vedere ortodox? Cumva ceea ce sperăm pentru viața Bisericii?

1. *Profetismul sacramental, liturgic, al poporului lui Dumnezeu.* Voi începe prin a menționa această perspectivă integrală, organică, a Bisericii. Privind Euharistia ca sursă vitală pentru Biserică și garanție a slavei viitoare, prin care credincioșii alături de episcopul lor realizează o comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi, conlucrând la transfigurarea universului, cele șapte sacramente tradiționale sunt reasezate dintr-o dată în cadrul unei sacramentalități mai largi, de natură pneumatologică. Dincolo de rubrici, de morală cazuistă sau de drept canonic, ele vor impune o ecleziologie eshatologică. Suntem orientați, pornind de la originea liturgică, spre o ecleziologie de transfigurarea valorilor acestei lumi (proiectul 13²). Viitoarea aprofundare teologică și antropologică va trata, fără îndoială, despre raportul natură-har, considerat în sensul de lucrare a Duhului Sfânt ce desăvârșește natura-chip al lui Dumnezeu. Disputa Contra-Reformei trecuse de la natură și har la natură sau har (cf. de la Biblie și Tradiție la Biblie sau Tradiție, de la Colegialitate și Primat la Colegialitate sau Primat).

2) *Colegialitatea.* Subzistă aici o ambivalență (atât între universalul abstract-formă de centralism juridic și universalul concret sau Biserica locală, cât și în planul interdependenței Papă-Episcopi) care este pusă în lumină de trimiterile mult prea frecvente la principiul primatului papal. Vom vedea oare un triumfalism episcopal urmând celui papal?

Avem de-a face cu o stagnare sau cu un început? Co-implicarea Primat-Colegialitate fiind o lucrare a Duhului, doar experiența ca atare a Bisericii va decide. Este posibil totuși să receptăm mai accentuat o anumită dificultate în decursul evoluției pneumatologice: dacă în Ortodoxie, Biserica este trăită cu precădere sub forma comuniunii credincioșilor, supuse economiei lui Hristos cel Înviat, în catolicism centrul Colegiului va fi anterior Colegiului însuși. Pentru Răsărit așadar, Colegiul/Sinodul prezintă o anterioritate valorică în raport cu centrul său (nu derivă din acesta), întrucât el simbolizează Comuniunea, care este ungera Duhului, pecetea lucrării sale (Cincizecimea). Ecclesologia ortodoxă s-a dezvoltat în absența totală a unei valori propriu-zis dogmatice (care să corespundă sferei sacramentale), atribuite funcției papale, recunoscându-i totuși o valoare eclezială sau canonică. Ea s-a constituit din punct de vedere dogmatic pornind de la valoarea Bisericii, altfel spus, de la comunitatea credincioșilor, pe de o parte, și de la economia lui Hristos și a Duhului Sfânt, pe de altă parte.

3) Conciliul aduce cu sine promisiunea unei *reformulări integrale a problematicii și a vocabularului teologic*. Teologia trebuie să redevină o meditație asupra vieții și a existenței creștine, o teologie a realităților și a existenței teandrice, capabilă să rectifice și totodată să depășească teologia bazată pe noțiuni. Prin urmare, nu atât un demers scolastic, deductiv, cât o reflecție pe marginea tainei vie a Dumnezeuului celui Viu.

Dincolo de Conciliu, viața Bisericii. Aspectul important îl constituie viața care este inaugurată o dată cu acesta. Apropierea dintre ortodocși și catolici presupune ca metoda și instrumente nu numai explicațiile teologice, desigur

indispensabile, ci mai ales actualizarea *via facti* a proximității reale, înrudirea, dacă nu chiar identitatea ontologică (păstrând însă legitimitatea diversității) a structurii de credință, proprie celor două Biserici. În 1964, la Ierusalim, de Epifanie, a luat naștere o nouă emoție religioasă.

Criteriul pentru ortodocși îl constituie maniera în care Biserica Romano-Catolică va reuși să *transpună Conciliul în viață*. De acum înainte Biserica (episcopii și laicii) va decide în această privință. Miza o reprezintă atât trecerea de la juridic la sacramental cât și lăsarea în urmă a fricii în favoarea unei iubiri creatoare și lucide. Se deschide astfel înaintea noastră un drum complet opus separării: acest frate, cealaltă jumătate a mea, care îmi lipsea pentru a deveni eu însumi. Viziunea creatoare a Bisericii este aceea a Duhului și a Miresei care spun: *Veni Domine Jesu!*

Traducere de Dan Săvinescu

¹ „Vues orthodoxes sur Vatican II”, septembrie 1964, note ale auditorilor conferinței susținute de André Scrima, trimis personal al Patriarhului Athenagoras, în fața episcopilor Africii și Madagascarului; 3 ½ pag. dactilo.

² Proiectul sau schița 13 a devenit constituția pastorală *Gaudium et spes*, vezi *infra* pp. 144-159.

CONSTITUȚIA DOGMATICĂ „LUMEN GENTIUM”:

CÂTEVA REFLECȚII ORTODOXE¹

Textul care ne va reține atenția câteva momente se situează, fără îndoială, în centrul demersului conciliar. Într-o oarecare măsură, către acesta se îndreptau Părinții Conciliului încă de la prima sesiune, iar acea impresionantă *summa* de căutări și de eforturi conjugate, care s-au aflat în spațiile lucrărilor Conciliului Vatican II, îi era, ca să spunem așa, anume destinată. Ceea ce nu înseamnă că celelalte teme – numeroase și deseori extrem de actuale – s-ar fi bucurat de mai puțină atenție sau că importanța lor pentru viitor comparată cu cea, evidentă, a temei *De Ecclesia*, s-ar fi impus mai puțin, ci dimpotrivă. Logica internă a Conciliului însă, precum și scopurile pe care și le-a propus, aveau să arate că tema sa fundamentală este Biserica, iar textul despre Biserică, cheia de boltă a edificiului conciliar, întărind din interior litera celorlalte promulgări și garantându-le spiritul. Sentimentul unei deosebite răspunderi, atât morale cât și teologice, ieșea la iveală în mod evident în cursul dezbaterilor subtile și serioase, încununate în cele din urmă prin proclamația solemnă din 21 noiembrie 1964.

Dar este vorba de ceva chiar mai decisiv. Deși cerută de problematica imediată a *aggiornamento*-ului, interogația ecleziologică, al cărei loc anume este Constituția, merge și mai departe. Ea reprezintă, pentru Biserica Romano-Catolică, trecerea de la implicitul trăirii la explicitul reflecției («Ce spui tu despre tine, Biserică?»), o demonstrație de ecleziologie în act, care, pentru a ajunge până la esența în-

săși a faptului conciliar, depășește cadrul a ceea ce numim de obicei «conștientizare». De fapt, elaborarea doctrinală fiind, de această dată, prinsă în contextul unei realități ecleziale imediate – Conciliul – datele erau, până la un anumit punct, răsturnate față de situația obișnuită, în care teologia se adresează Bisericii în scris și oarecum de la distanță. Într-adevăr, în mai multe rânduri, atenția fiindu-le solicitată atât de realitatea Conciliului cât și de formulele sale, Observatorii se întrebau dacă realitatea trăită a Conciliului era percepută și exprimată în mod adecvat de către Conciliu (înțelegem prin aceasta ansamblul semnelor, inclusiv textele formale, care dezvăluiau orientarea doctrinală a Conciliului Vatican II). Vom avea prilejul să revenim puțin mai târziu asupra premiselor teologice ale acestei inadecvări, firești sub anumite aspecte, dar ridicând probleme sub altele; iată o altă observație care pare a se impune pentru moment. Alcătuit într-un climat profund marcat de preocuparea ecumenică, textul Constituției *Lumen Gentium* comportă o istorie care o depășește cu mult pe cea a propriei sale redactări. Solidar înainte de toate cu tradiția ecleziologică romano-catolică, și în special cu primul Conciliu Vatican, în completarea căruia intenționează să se înscrie, preocuparea sa vădită pentru dialog și aprofundări doctrinare îl angajează în egală măsură față de celelalte tradiții ecleziale. Nu ne gândim doar la confruntările ecumenice în curs sau la cele viitoare. Ni se pare evident că acest text conciliar ia naștere, împreună cu Conciliul, la capătul unui itinerariu istoric al Bisericii Romano-Catolice, itinerariu a cărui rapidă evocare, din punctul de vedere al Ortodoxiei răsăritene, constituie o condiție prealabilă a abordării noastre.

Aspectul istoric

Coordonatele acestui itinerariu acoperă, de altfel, în mare parte etapele istorice ale raporturilor dintre Bisericiile despărțite; raporturi care nu au fost niciodată pur exterioare, căci în mod inevitabil au avut urmări atât pentru structurile instituționale cât și pentru doctrina teologică : oricât de comodă ar fi, o viziune apologetică asupra Bisericii nu este mai puțin limitativă. O moștenire istorică prea puțin încă decantată face astfel necesară o estimare a pozițiilor eclesiologice respective, răsăritene și apusene, vizate de *Lumen Gentium*.

Pe acest plan al istoriei, cele două eclesiologii nu sunt extrinsece. Pe lângă originea comună, Răsăritul și Apusul au trăit în comun și primul mileniu de existență al Bisericii universale. Referință primordială dacă ne gândim că această perioadă, dominată de moștenirea martirilor (noțiune eshatologică universală), de teologia Părinților și de asimilarea eclesială a dogmelor cardinale ale primelor șapte Sinode Ecumenice, este chiar perioada care semnifică, pentru ambele Biserici, transmiterea și continuitatea succesiunii apostolice. Referință privilegiată pentru Biserica Ortodoxă, în mod deosebit conștientă de valoarea sacramentală a acestei continuități *in Christo et in Spiritu*. Se cuvine, așadar, să precizăm principalele trăsături ale tradiției eclesiologice a primului mileniu.

1. O eclesiologie de comuniune, pentru că este apostolică

Primele mărturii ale conștiinței Bisericii ne înfățișează realitatea sa totală, împărțită și transmisă de toți Apostolii. Cele două cărți eclesiologice ale Noului Testament: *Apocalipsa*, pentru Biserica văzută în taina sa veșnică, și *Faptele Apostolilor*, pentru implantarea Bisericii în timp, exprimă în mod complementar același dat: în noua creație manifestată de Biserică și considerată sub aspectul său hristologic sacramental, apostolicitatea trimite la o eclesiologie de comuniune, căreia îi este și temei și origine exemplară.

2. O eclesiologie pneumatologică

În iconomia divină, lucrarea Fiului și lucrarea Duhului se implică reciproc; în viața și misiunea Bisericii, Întruparea și îndumnezeirea sunt corespondente. Valorile create, restituite Bisericii de către Hristos, sunt asumate în Duhul, pentru ca Paștele să se deschidă către Cincizecime (ar fi locul potrivit pentru o valorificare eclesiologică a raportului natură-har)², ceea ce implică, simultan, interiorizarea prin Duhul a tainei lui Hristos în adâncimea personală a existenței umane. În plan eclesiologic, ceea ce am spus exprimă echilibrul teologic și instituțional, atât de caracteristic tradiției răsăritene, dintre Biserica universală și Bisericile locale, purtătoare ale realității concrete și multiforme a lumii.

3. O eclesiologie conciliară / sinodală

Pluralitatea Bisericilor locale se articulează în structură conciliară în interiorul unității „catolice” a Bisericii. Cen-

trele de origine – sau de prestigiu – apostolic îi asigură organizarea și funcționarea : acestea sunt patriarhiile, „matcă și izvor al credinței”³. Chiar dacă Sinodul ecumenic este cel care reprezintă, în principalele aspecte, expresia sa suverană, conciliaritatea este un dat permanent, verificat în mod proporțional la toate nivelurile vieții bisericești.

Acest cadru ecleziologic este repus în discuție prin evoluția care se desfășoară la Roma începând din secolul al XI-lea (dată convențională). În opinia Răsăritului, noile orientări romane afectează nu atât aspectele contingente ale Bisericii, cât valorile determinate, care par astfel a fi unilateral contestate. Este ca și cum o ecleziologie diferită, predominant juridică, amenințând echilibrul universalei *communio*, ar tinde să fie impusă de către Scaunul roman, a cărui întâietate – necontestată – între celelalte Patriarhii ar suferi ea însăși, în cadrul Bisericii din Apus, o mutație în ceea ce privește sensul și exercitarea concretă. Acesta este, foarte pe scurt, conținutul ecleziologic al separației Răsărit-Apus considerată ca fenomen al istoriei Bisericii⁴.

Cu toate acestea, realitatea sacramentală unică a celor două Biserici își păstrează, până la un anumit punct și în pofida rupturii, convergența intimă⁵. Problema lor specifică se pune mereu, în secolele XI-XV, în termeni de reconciliere, căci atâta timp cât conștiința valorilor ecleziologice comune predomină, noțiuni precum cele de „convertire” sau „revenire la Roma” sunt excluse. Dar sintezele doctrinare, tributare noii problematice latine, pe de o parte⁶, iar pe de altă parte vicisitudinile unei instituții ecleziastice în care noțiunea de conciliaritate pare a fi alterată și compromisă pe măsură ce autoritatea pontificală se consolidează⁷, reprezintă tot atâția factori care explică slăbirea, dacă nu chiar dispa-

riția acelor *vestigia Orientis*, complemente imprescriptibile de universalitate, încă prezente în ecleziologia romană. Tensiunile Reformei și Contra-Reformei, moment dialectic al creștinătății apusene, contribuie și ele, la rândul lor, la confuzia planurilor doctrinare și la radicalizarea pozițiilor practice : din punctul de vedere al ecleziologiei romane, „convertire” și „revenire” vin să înlocuiască încercările de reconciliere. Din perspectivă răsăriteană, Conciliul Vatican I, înscriindu-se în această linie, venea să încheie ciclul apusean al Bisericii Romano-Catolice, trăgând ultimele consecințe dogmatice. O dată atins punctul de entropie ecleziologică – dacă ne este îngăduită această exprimare – între cele două Biserici, nu mai rămânea decât speranța de a putea urca înapoi, spre punctul inițial : și a venit Vatican II și o dată cu el, Constituția *Lumen Gentium*.

Această rapidă trecere în revistă și-a propus, așa cum spuneam, să reamintească fundalul istoric deosebit de dens, de care documentul *De Ecclesia* nu poate fi despărțit. Mai profund, credem că acest document îngăduie să se înțeleagă de ce o privire ortodoxă asupra sa nu vine din exterior, ci, sprijinindu-se pe ceea ce ține de fondul comun, ea se va strădui din interior să evalueze efortul de a pune altfel decât până acum problema ecleziologiei romano-catolice, trecând de la o tradiție recentă și locală la o tradiție mai comprehensivă și universală.

Aspectul teologic : scurtă analiză tematică

Aceste câteva rânduri neîngăduind o analiză sistematică, ne-am structurat reflecția în jurul temelor majore ale Con-

stituției, acelea care-i clădesc armătura și-i susțin demersul intim. Scopul nostru metodologic rămâne în continuare cel de a situa și a aprecia (desigur, foarte sumar) acest text conciliar prin raportarea la datele ecleziologice ale Bisericii Ortodoxe răsăritene.

Succesiunea titlurilor celor opt capitole – ea însăși un întreg program – poate fi dispusă cu ușurință în jurul celor patru însușiri ale Bisericii: cap. I și II se ocupă de temeiurile unității și ale universalității, cap. III abordează în mod special apostolicitatea, iar celelalte (V-VIII) sfințenia. Vom încerca să deslușim totuși un ritm puțin diferit: *realității* Bisericii (în sensul noii ontologii apărute prin economie divină) îi sunt consacrate cap. I și II („Taina Bisericii” și „Poporul lui Dumnezeu”); cap. III („Constituția ierarhică a Bisericii și îndeosebi episcopatul”) descrie *semnul* sacramental al transmiterii (*traditio, paradosis*) istorice; cu cap. IV, V și VI („Laicii”, „Chemarea universală la sfințenie”, „Monahii”) ne aflăm în fața valorilor Bisericii *peregrinante*; cu cap. VII și, în sfârșit, cu cap. VIII („Caracterul eshatologic al Bisericii...”, „Preacurata Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu, în taina lui Hristos și a Bisericii”), mișcarea își află împlinirea sub același semn care-i veghează și originea: cel al *tainei*. Acesta este cuvântul-cheie al Constituției.

Am vrea să insistăm asupra importanței opțiunilor terminologice ale acestui text conciliar. La nivelul lor se verifică, în primul rând, ruptura față de concepția preponderent juridică a Bisericii și se conturează perspectiva unei abordări noi, deschise și vii. Există, într-adevăr, cuvinte care exercită un determinism eliberator, care conduc, fără ambiguitate, către regiunile creatoare ale ființei. Textul *Lumen Gentium* nu are, poate, măreția care făcea odinioară ca

mărturisirile primelor Sinoade să se asemene Sfintei Scripturi: el aduce însă, din capul locului, suflul unui nou început. Am da, deci, dovadă de rea credință dacă am stăruia asupra vreunei repetiții inutile, a vreunei ezitări, ba chiar, în anumite locuri, a unei lipse de coerență, din moment ce, pe de altă parte, ne simțim împăcați și în largul nostru în preajma bogățiilor nesecate ale *tainei* Dumnezeului Celui Viu⁸. Acest termen ne îndeamnă la o primă analiză.

La nivelul său, el admite o distincție pe care trebuie să ne ferim să o transformăm în disjunctie, fiind vorba mai curând de o structură organică, o polaritate. Pe de o parte, el semnifică un regim *noetic*, un stil de cunoaștere, de gândire și de limbaj cerut de adecvarea la *Obiectul* considerat (Dumnezeu), superioară celei a cunoașterii conceptuale, speculative, dialectice. Pe de altă parte, se referă la *realitatea* oferită de acest „Obiect” ca semn purtător de inteligibilitate și de putere comunicată: numele său este, în acest caz, *sacrament*. Această situație fermă a vieții și a învățăturii Bisericii în relație organică cu sacramentul reprezintă, fără îndoială, actul esențial al Constituției. Ceea ce explică și sentimentul reconfortant al unei redresări a proporțiilor, al unui nou echilibru al valorilor. Dar a afirma concepția sacramentală a Bisericii nu este la urma urmei decât un început, care angajează un viitor de efort și de recuperare, la toate nivelurile realității ecleziale, a sensului sacramental trăit.

Și ar mai trebui adăugat că atâta timp cât regimul *noetic* al *tainei* nu va fi el însuși adaptat, această muncă nu va fi lipsită de dificultăți. Să nu uităm că, identice în esența lor, *mysterion*-ul tradiției răsăritene și *sacramentum*-ul teologiei apusene nu se suprapun întotdeauna în valorizarea lor

teologică și în aplicarea lor istorică⁹. Inclus într-un dispozitiv de rubrici și de prescripții, sacramentul latin nu făcea trimitere mai curând la ordinea juridică a Bisericii? Dimensiunea eshatologică, de pildă, deși hotărâtoare, era mai puțin perceptibilă. Or, miza este tocmai reintegrarea ontologiei proprii sacramentului, revendicat când de interpretarea juridică, când de atitudinea moralizatoare.

Cât despre tradiția răsăriteană, aceasta a aflat în noțiunea de *teandrie* expresia plinătății *mysterion*-ului unde se întâlnesc transcendența Dumnezeului Treimic și iconomia Întrupării, Biserica fiindu-i locul de manifestare, *phania*, în sens biblic și patristic. Realitatea sa teandrică este cea care susține și unifică din interior numirile multiple și, prin chiar acest fapt, aflate în tensiune, care o desemnează (până la cele, desăvârșite, de „Trup al lui Hristos” și „Pleromă a Duhului”) (LG I, 6, 7 și 8). De remarcat în această privință claritatea textului conciliar care restituie sensul dinamic al incorporării noastre în Hristos: dacă botezul îi este poarta, *initiatio*, mirungerea și euharistia o consacră și o desăvârșesc. Fără acestea, o concepție așa zis exterioară, abstractă, a vieții sacramentale ar risca să diminueze sensul viu și personal al deplinei *communio* în taina teandrică a lui Hristos¹⁰.

Introducerea temei „Poporul lui Dumnezeu” reprezintă, până într-un anumit punct, un element al experienței conciliare, din moment ce nu fusese prevăzut în redactările primare. Locul său în suita de capitole (după „Taina Bisericii” și înainte de „Constituția ierarhică”) ar fi suficient pentru a permite să se deducă un prim merit: cel de a consolida noul echilibru ecleziologic de care vorbeam mai înainte. Conținutul său biblic, subliniind continuitatea dintre Noul Israel

și poporul Vechiului Legământ pune în valoare istoricitatea Bisericii și responsabilitatea care-i revine în calitate de chemată, aleasă de Dumnezeu, potrivit planului Său gratuit. Nu mai puțin importantă este ideea organicității Bisericii, una în mod intim în toate mădularele sale, înainte de orice distincție ierarhică și ministerială; aceasta este valoarea în care credinciosul ortodox se recunoaște cu cel mai deplin firesc. Dar tot el va fi ispitit să adauge că noțiunea de „Popor al lui Dumnezeu” folosită în sine riscă să alunece într-o anumită exterioritate. Se ajunge relativ repede la limitele acesteia dacă se uită că, trecând de la Vechiul la Noul Legământ, ea a suferit o mutație calitativă. Biserica poartă ontologic pecetea lui Dumnezeu (și prin aceasta „istoricitatea” îi este înnobilită și „universalizată”, iar responsabilitatea îi este cu atât mai copleșitoare – iată o temă patristică constantă), noul său statut cere să se facă referință și la categoriile deja menționate de „Trup al lui Hristos” și „Pleromă a Duhului”.

Al treilea capitol este cel care constituie într-un anumit sens nucleul Constituției, justificarea sa majoră ca etapă în ecleziologia romano-catolică. Întemeindu-se pe cele două capitole anterioare, el abordează doctrina privind ierarhia și îndeosebi colegialitatea episcopală și raportul său cu primatul papal: piatră de încercare, nici nu mai este nevoie să amintim, a oricărei confruntări dogmatice cu tradiția ecleziologică a Răsăritului.

Să mărturisim, totuși, impresia de denivelare, care te încearcă pe măsură ce înaintezi în miezul acestui al treilea capitol. Ca și cum datele esențiale puse în valoare de primele două capitole nu i-ar mai inspira în mod direct demersul: promisiunea inițială nu este împlinită. Motivul ni se pare

evident: acesta este chiar locul în care Vatican II articulează, împreună cu Vatican I, doctrina, încă *in fieri*, a unei colegialități aflate practic la început, cu doctrina și practica temeinic dobândite ale primatului papal. Trebuie salutat înaintea de toate curajul acestui Conciliu care n-a dat înapoi în fața amplorii unei sarcini survenite probabil prea devreme și a cărei importanță nu va putea fi evaluată cu exactitate decât în funcție de realitatea integrală a Bisericii.

Moștenirea ecleziologică a lui Vatican I – aceasta este prima noastră observație – nu putea duce decât la o abordare a colegialității episcopale încă foarte diferită de cea a tradiției răsăritene. Ba chiar inversă, am putea spune, dacă luăm în considerare referințele determinante. Pentru Răsărit, „conciliaritatea” este prezentă o dată cu Biserica, ea apare, ca să spunem așa, o dată cu temeiurile sale tainice. Am fi aproape ispitiți să vedem aici o tautologie: Biserica este conciliară pentru că este Biserică, comuniune vie în Hristos pe temelia pusă de Apostoli. Asumând-o sacramentală la un nivel unic și suprem, episcopatul îi conferă semnificația de formă însăși a apostolicității.

Alta pare a fi referința primă a doctrinei despre colegialitate formulată de Vatican II. Ea se leagă în principal de primatul pontifical. Chiar dacă lăsăm la o parte precauțiile de care este plin textul pentru ca noile formulări să nu pară a contrazice Vatican I, chiar dacă nu uităm afirmarea – capitală – a sacramentalității episcopatului, rămâne totuși impresia unei colegialități concepute în funcție de autoritatea și puterea pontificală. Și aceasta fiindcă un alt factor se află, după părerea noastră, la baza acestei prime poziții.

Este vorba de distincția, atât de greu de făcut, dintre misteric și juridic. Numind-o aici, nu avem în vedere o diferență

generală de mentalitate, ci rolul precis al categoriilor de drept canonic în elaborarea instituțională și teologică a primatului pontifical. Nu a avut loc oare un fel de deplasare, dacă nu chiar o inversare, între canon și dogmă? Noțiuni care definesc statutul strict, în dreptul eclezial, al Pontifului roman – va spune teologul atent la ecleziologia primului mileniu de viață comună – se preschimbă treptat în valori dogmatice, aceasta și sub influența unei teologii ea însăși tributară demersului juridic și mai mult sau mai puțin receptivă la semnificația ecleziologică a sacramentului episcopal¹¹. Se pare că, în elaborarea titlurilor care desemnau atribuțiile funcției papale (titluri greu de transpus în ecleziologia sacramentală), concepția juridică și „societară” asupra Bisericii va fi jucat un rol hotărâtor¹². Dacă ne gândim, pe de altă parte, că pentru tradiția răsăriteană faptul dogmatic se leagă mai mult de sacramental și de liturgic decât de autoritatea juridică a ierarhiei, problema discernerii între cele două ordine de valori la nivelul doctrinei pontificale devine arzătoare¹³.

Acesta este punctul în care efortul doctrinal al cap. III al Constituției ne pune întrebarea teologică fundamentală: care ar fi locul papalității în taina integrală a Bisericii? Întrebarea ca și răspunsul se vor maturiza, desigur, în funcție de aprofundarea unei conștiințe ecleziale pe care Conciliul o îndeamnă să se pronunțe de o manieră autentică asupra ei însăși¹⁴: am vrea doar să amintim aici câteva elemente de reflecție pe care le-ar putea oferi în acest sens ecleziologia răsăriteană. Așa cum spuneam, pentru aceasta cele două componente ale *mysterion*-ului în manifestarea sa dinamică rămân dogma Treimii și dogma Întrupării: Tatăl Își revelează chipul în Fiul („Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe

Tatăl", In 14, 9), revelat El Însuși de Duhul („Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus – decât în Duhul Sfânt", I Co 12,3), care însă nu mai este revelat de o altă Persoană, ci de plinătatea Bisericii, *communio sanctorum* și loc al ungerii Sale¹⁵. Această percepere a Bisericii ca termen, în realitatea sa integrală, al *oikonomiei* explică de ce eclesiologia ortodoxă s-a constituit în chip firesc în absența oricărei semnificații dogmatice propriu-zise atribuită papalității. Punctele sale de sprijin sunt Biserica (comunitatea credincioșilor), pe de o parte, și lucrarea lui Hristos înviat și a Duhului Sfânt, de nedespărțit, pe de altă parte¹⁶. Trebuie să remarcăm că, în acest context doctrinar, Biserica nu poate fi, ontologic și axiologic, decât anterioară unei funcții papale care, de altfel, ar reprezenta *locul* său de exprimare și de slujire și nu un *sursă* situată în afară sau mai presus de ea. Decât să înmulțim aporiile ce rezultă din confuzia persistentă între planurile juridic și misteric („Poate exista papa fără Biserică? De la papă provine oare puterea de jurisdicție a episcopatului, ca aplicare locală a unei slujiri universale?" etc), mai bine recunoaștem că realitatea tainică a Bisericii se exprimă deplin în sacramentul episcopatului. Altminteri, ar trebui să denaturăm, ca să zicem așa, datele înseși ale acestei taine, făcând, de pildă, din papalitate o a patra treaptă a ierarhiei¹⁷.

Dar sensul oferit de cap. III din Constituție pare a fi, într-adevăr, cea a unei puneri în lumină a tainei Bisericii în totalitatea sa. Împreună cu papa și în comuniune cu acesta – se spune în document – episcopii au misiunea de a conduce Biserica în virtutea unei slujiri de instituire divină, beneficiind, prin urmare, de o autoritate proprie; împreună răspunzători de Biserica universală, ei sunt, desigur, hiroto-

niți în slujba unei Biserici locale (aceasta făcându-și astfel o timidă apariție ca purtătoare a unei valori eclesiologice). În legătură cu afirmația de mai sus anumiți autori au putut să scrie că „Vatican II a echilibrat Vatican I!". Constatare parțial îndreptățită dacă avem în vedere importanța în sine a formulării principiului colegial după dogmatizarea unilaterală a principiului monarhic la Vatican I; constatare încă prematură, altminteri, dacă ne uităm la disparitatea (de natură și de efecte) a acestor două promulgări conciliare. Simetrica – de o valoare specială, însă – a dogmei de la Vatican I nu ar fi oare, riguros vorbind, restituirea eficace a realității Bisericii-comuniune, potrivit dublei axe dogmatice deja pomenite, *De Trinitate* și *De Incarnatio-ne*¹⁸? Doar situându-se în acest cadru, raportul de interdependență (greu de descris *in se*) papalitate-episcopat și-ar regăsi eventual sensul unui echilibru viu între aspectele și necesitățile comuniunii universale a Bisericilor. Este, însă, adevărat – și nu e puțin lucru – că mulțumită acestui al treilea capitol s-a depășit o etapă conceptuală: de acum înainte, colegialitatea face parte integrantă din vocabularul eclesiologiei catolice și, chiar dacă formulele pe care le propune nu sunt nici pe deplin satisfăcătoare, nici întotdeauna coerente, cu timpul își va pune în valoare bogăția și exigențele proprii.

Nu vom zăbovi asupra capitolului IV, consacrat „Laicatulului"; deși în aparență inspirat de o preocupare pastorală, acesta se integrează direcției doctrinare de ansamblu a Constituției, grație îndeosebi temei majore a preoției lui Hristos, la care participă credincioșii. Am dori în schimb să ne oprim puțin asupra următoarelor trei capitole („Chema-rea universală la sfințenie", „Monahii", „Caracterul eshatoto-

logic al Bisericii...”), care țin de o anumită coeziune intimă și ale căror linii de forță întâlnesc teme familiare ale tradiției răsăritene.

Considerată în context ecleziologic, tema *sfințeniei* implică o noțiune complementară, pe care am fi dorit să o vedem mai bine pusă în valoare: cea a *magisteriului său profetic*. Fără a uita interpretările abuzive, și nici inevitabilele contrafaceri, o ecleziologie preocupată să reintegreze, alături și înlăuntrul aspectului său hristologic, valorile pneumatologice, nu poate face abstracție de aceasta. Împreună cu tradiția patristică răsăriteană, putem vorbi de o funcție de cunoaștere a sfințeniei: dincolo de planul moral, aceasta propune o „icoană”, un „cifru” (în sensul filozofic al termenului) pentru a pătrunde și a înainta în cunoașterea planului lui Dumnezeu¹⁹. Plan în esență eshatologic, numele său ultim, dar deja efectiv din punct de vedere teologic, fiind *îndumnezeirea (theosis)*: nu mai trebuie stăruit asupra semnificației antropologice decisive a acestei categorii atât „hristologice” cât și „pneumatologice” în egală măsură. În momentul în care făptura umană se istovește în a ieși din sine prin propriile sale mijloace, atunci i se deschide perspectiva unei depășiri „infinite”, care îmbină în chip neamestecat interioritatea și transcendența, duhul și cosmosul, creatul și necreatul. Înseamnă să recunoaștem, însă, cât de puțină atenție se acordă încă domeniului antropologic în reflecția teologică esențială: aceste trei capitole ar fi putut constitui, totuși, o primă abordare lămuritoare.

Totodată, capitolul despre „Monahi” trebuia să depășească o dublă moștenire, caracteristică Evului Mediu latin: cea predominant morală a *caracterului eroic al virtuților*, ca fiind conținutul esențial al vieții spirituale, pe de o parte,

iar pe de alta, cea predominant juridică a *instituționalizării*, ca o condiție a vieții spirituale. Moștenire târzie și întrucâtva exterioară mării tradiții a Bisericii, aceasta amenință însă să întunece semnificația eclezială a vieții monastice, care reprezintă totuși temeiul vieții religioase (în sensul strict al termenului: la aceasta vine să se adauge amintirea rupturilor cu implicații sociologice dintre vechiul *ordo monasticus* și noile ordine de călugări cerșetori din Evul Mediu apusean). Și aici, căile deschise de Constituție se cer aprofundate în sensul unei antropologii a îndumnezeirii, pentru care viața monastică reprezintă atât un semn cât și o harismă²⁰.

Cum să situăm Constituția

La capătul scurtei noastre analize, cum să situăm oare, „într-un cuvânt”, acest text conciliar cu multe aspecte și implicații, și fără îndoială sortit, în ceea ce privește afirmațiile sale noi, să treacă și testul vieții? Am spune că reprezintă, în istoria recentă a teologiei catolice, o transpunere a problematicei ecleziologice pe un plan de profunzime. Iar „profunzime” nu este aici o simplă metaforă spațială, ci calificarea unei experiențe atât ecleziale cât și noetice. Aminteam la început de inadecvarea dintre aceste două planuri, deja manifestă în elaborarea conciliară: urmele sale se pot observa și în documentul final. Totuși, o evidență, pozitivă în sine, se impune dinlăuntrul acestei tensiuni: cu cât pătrunzi mai mult în intimitatea tainei, cu atât este mai greu să folosești un anumit limbaj și să păstrezi un anumit stil teologic. În opinia noastră, pentru ca intenția doctrinală a

Constituției *Lumen Gentium* să-și atingă pe deplin scopul, este necesară o interogație simetrică – și eliberatoare – în domeniul teologiei: să ne fie îngăduit să precizăm aici trei posibile puncte de aplicare ale acesteia.

1. Critica cunoașterii teologice

Știința teologică, se știe, se referă la Dumnezeu: adesea, nici nu este nevoie de mai mult pentru a transfera asupra sa privilegiile *Obiectului* său. Ca și cum premisele ar decurge din știința însăși care este în Dumnezeu; ca și cum concluziile sale ar ține de o logică ce nu admite reformulări. A deveni conștient de acest lucru înseamnă a recunoaște că obiectivarea însoțește teologia ca o umbră: cu cât crede că poate exista în sine, abătându-se de la taina care o întemeiază, cu atât își pierde puterea vitală de a se raporta la Realitatea semnificată. Statutul teologiei riscă astfel să se confunde – capcană tipică pentru nominalismul conceptual – cu statutul afirmațiilor despre teologie. În structura însăși a dogmei, determinarea conceptuală tinde să capete preeminență față de valoarea *tainei trăite*, astfel încât, în caz de aprofundare a realității și a conștiinței ecleziale, explicitarea necesară și echilibrantă a unei formulări dogmatice se vede inhibată. Și atunci, n-ar trebui să facem apel la o adevărată critică atât a limbajului cât și a cunoașterii teologice? Conjugând negația și analogia, sensul ființei și cunoașterea simbolică a unui Dumnezeu de dincolo de ființă, aceasta ne-ar putea ajuta să regăsim conținutul spiritual și creator al unei teologii altminteri ispitite să se acrediteze până și în proprii săi ochi prin substructurile sale culturale.

2. Mediere și dualitate

Din acest moment, se pune o altă întrebare, legată de prima. Atentă la aspectul conceptual „constituit” al categoriilor și schemelor sale, teologia apuseană n-a înclinat oare să acorde structurilor de mediere (atât în gândirea teologică cât și în realitatea Bisericii) o importanță care prejudiciază, inevitabil, elementul „nemijlocitului” implicat de experiența („duhovnicească”, dar și „antropologică”) a lui Dumnezeu? Nu este nevoie să precizăm că, semnalând această problemă, ne ferim de orice opoziție tranșantă între realitatea harismatică a Bisericii și aspectul său ierarhic, vizibil și social: eroare păgubitoare atât pentru spirit cât și pentru viață. Rămâne, însă, un fapt: deplasarea de accent și de sensibilitate teologică din zona profundă a trăirii tainei în cea, mediană, a valorilor care-i sunt subsumate nu răpește teologiei ceva din calitatea sa teocentrică? S-ar putea pune și întrebarea, forțând doar puțin perspectiva, dacă insistența asupra funcțiilor de mediere în Biserică nu ascunde cumva riscul unei dihotomii (ea însăși vestitoare de secularizare) între semn și realitate, natură și har, creat și necreat. Unei repuneri în valoare a ecleziologiei sacramentale ar trebui să-i corespundă educarea simțului unității în diversitate și al reciprocității în ceea ce de obicei înclinăm să primim disjunctiv²¹.

3. Condiționare și dezvoltare

Aici apare un al treilea element de reflecție. Începând de la conștientizarea sa în Apus, în secolul al XIII-lea, demersul

teologic pare, dacă nu constituit, cel puțin determinat de înțelegerea datelor care-i condiționează asimilarea obiectului său. Desigur, nimeni nu ar putea pretinde, *in via*, la o cunoaștere pe deplin directă și eliberată: ar fi un neant de cunoaștere. În condiția noastră de pelerini pe acest pământ, Dumnezeu se lasă exprimat prin relații care comportă un aspect existențial și unul intelectual, făcând astfel posibilă teologia. Dar ceea ce avem în vedere este, încă o dată, o anumită calitate (întotdeauna existențială și noetică) ținând de o teologie care-și concentrează esențialul eforturilor pe interacțiunea științelor sale auxiliare și pe descrierea condiționărilor sale succesive (logico-gramatical în zorii metodei scolastice, filologic, social, istoric etc). Suntem astfel, din nou, confrunțați cu o riguroasă exigență critică, deoarece înlănțuirea în cunoașterea structurilor de condiționare ar putea lăsa impresia unui progres continuu în realitatea esențială a Bisericii, cea din urmă formulare subsumând și făcând oarecum perimate cele precedente. Putem, într-adevăr, să ne întrebăm dacă mișcarea rectilinie presupusă de această concepție a dezvoltării teologice este în cele din urmă verificată de istoria unei Biserici călăuzită de taina morții și învierii. Pe de altă parte, nu riscă cumva să neglige pluralitatea coerentă a tezaurului de credință dispus în funcție de vârstele Bisericii și integrat de ceea ce numim Tradiție? Așa încât, dincolo de dinamismul aparent al unei doctrine care caută să extindă până la „origini” forțele instituționale și teologice determinate în mare parte de condiționări ulterioare, ajungem să deslușim o preocupare de conservare, o anumită dialectică a securității. Corectivul ar trebui să vină din partea unei eclezilogii conștiente de caracterul său eshatologic, al cărei simț reînnoit al Tradiției ar

ajuta-o să deosebească între creșterea și transmiterea organică a Bisericii, pe de o parte, și evoluția formală a unui corp doctrinar pe de altă parte.

În loc de concluzii

Formulare aprofundată a problemei eclezilogice, Constituția dogmatică *Lumen Gentium* consacră o *opțiune de viață* a Bisericii Romano-Catolice. Urmează ca practica trăită să actualizeze principiile proclamate de acest text: punct de plecare al unei experiențe largite a Bisericii Catolice, preocupată până acum de anumite aspecte ale ființei sale, aceasta va fi chemată să-și pună în valoare prezența lăuntrică în suflute, în „lume”, în domenii care păreau a o exclude sau pe care voia să le excludă. Dacă ne gândim, în încheiere, că testul fundamental al orientărilor eclezilogice ale Constituției rămâne asimilarea (doctrinară și trăită) a inter-dependenței papalității și episcopatului, o facem pentru că, după părerea noastră, aceasta angajează redescoperirea plenară a ființei paradoxale a Bisericii, fragilă și de neînving, văzută și nevăzută, amenințată de slăbiciunile și de izbânzile sale, dar întotdeauna salvată de Duhul. „Păstrăm învăță-tura pe care am primit-o de la Biserică”, spunea Sfântul Iri-neu. „Duhul o întinerește neîncetat, împărtășind tinerețea și vasului care o conține. Este darul lui Dumnezeu încredințat Bisericii; El împărtășește făpturii Duhul, astfel încât toate mădularele care participă să primească viață. Aici se află împărtășirea lui Hristos, adică a Duhului, zălogul nemuririi, temeiul credinței noastre”²².

Traducere de Măriuca Alexandrescu

NOTE

¹ „*Simple réflexions d'un orthodoxe sur la Constitution*”, text datat 20-25 aprilie 1965 (Boulogne-sur-Seine) și publicat în *Unam Sanctam*, 51 C, 1966, pp. 1279-1294 (n. ed.).

² Acest loc teologic ni se pare deosebit de important pentru înțelegerea în profunzime a respectivelor orientări ale celor două tradiții, răsăriteană și apuseană. Am dori să ilustrăm poziția răsăriteană prin câteva rânduri închinat învățaturii Sfântul Maxim Mărturisitorul, dar care se potrivesc în același timp tradiției în ansamblu: „În timp ce pentru Apus, *natura* deosebită de har, de *supranatură*, desemnează de timpuriu un principiu de viață și o tendință fundamentală a ființei umane mai mult sau mai puțin „antisupranaturale”, spiritualitatea maximiană nu pare a vedea în *physis* și *hyper physis* decât două faze ale unei unice dezvoltări. Natura, pentru el ca și pentru majoritatea Părinților greci, este omul - chip al lui Dumnezeu, adică natura abstractă a teologilor apuseni, plus *darurile preternaturale*. Așadar, a urma natura va însemna în ascetica apuseană a merge împotriva harului; la Maxim însă, a lucra în sensul harului la restabilirea chipului dumnezeiesc. Legea naturii (pentru teologii apuseni) este aproape legea păcatului. Pentru Maxim, ea desemnează aproape ceea ce la teologii apuseni constituie exigențele harului. Sintagma „împotriva naturii” în spiritualitatea grecească se aplică patimilor și păcatului...Cât privește calificativul de „supranatural”, acesta este rezervat pentru ceea ce are legătură directă cu îndumnezeirea. Fapt care-i va îngădui lui Maxim să spună, în *Ambigua* 28, 64: „Omul...rămânând om în întregime, suflet și trup, prin fire, a putut deveni Dumnezeu, pe de-a întregul, suflet și trup, prin har” (Cf. Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, Paris, 1945, *Sources Chrétiennes*, trad. et introd. par J. Pegon, p. 43, n. 1).

³ Cf. Tertulian, *De praescrip.*, XX, 7-9.

⁴ A se vedea recenta carte a lui Fr. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, col. *Unam Sanctam* 49, Paris, 1964.

⁵ Cu privire la confruntările doctrinare dintre Răsărit și Apus după schisma de la 1054, a se vedea Dvornik, *op. cit.*, p. 134

(discuțiile dintre episcopul latin Anselm de Havelberg și episcopul grec Nichita de Nicomidia, în anul 1136). Privind importanța corespondență purtată (între 1198 și 1200) de papa Inocențiu III și patriarhul Constantinopolului, Ioan al X-lea Camateros, a se vedea *Les Régestes des Actes du patriarcat de Constantinople* (3 vol., ed. de V. Grumel), n. 1194 ss.

⁶ Document semnificativ: condamnarea unor magistri pariziensi în 1241. Vedem aici întreaga dificultate întâmpinată de „o transpunere în concepte latine a atitudinilor spirituale răsăritene”. S-a putut vorbi chiar, legat de ansamblul împrejurărilor care au dus la apariția acestui text, de „ultimul avatar al teologiei răsăritene în Apus, în secolul al XIII-lea”. Cf. M.-D. Chenu, în *Melanges Pelzer*, Louvain, 1947, și Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Par.*, I, Paris, 1889.

⁷ Pentru metamorfozele „conciliarismului”, cf. recente studiile ale Pr. Paul de Vooght, „Le conciliarisme aux Conciles de Constance et de Bâle”, în *Le Concile et les conciles*, Chevetogne-Paris, 1960, pp. 143-161; „Le conciliarisme aux Conciles de Constance et de Bâle. Compléments et précisions”, în *Irenikon* 36 (1963), pp. 61-75; „Le Concile oecuménique de Constance et le conciliarisme”, în *Istina* 9 (1963), pp. 57-86.

⁸ Este ceea ce conferă și ținuta scripturistică și patristică a primelor două capitole în special, sau a cap. VII, fără a le uita nici pe celelalte.

⁹ Dacă *Summa* Sfântului Toma situează sacramentele printre mijloacele harice, teologia răsăriteană mai ales în virtutea legăturii sale organice cu liturgia, pune în lumină în special sensul eshatologic al tainelor și caracterul lor pascal. Cf. *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul și operele lui Nicolae Cabasila: *Viața în Hristos și Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*.

¹⁰ Marea sinteză a lui Cabasila este cea care a consacrat folosirea ortodoxă a *teandriei*. Teologia sa privind tainele, de o extremă densitate ecleziologică și duhovnicească, propune o adevărată pneumatologie sacramentală al cărei sprijin ferm rămâne umanitatea îndumnezeită a lui Hristos.

¹¹ Pentru Toma de Aquino, de pildă, hirotonia într-un episcop nu este taină. Autoritatea sa este invocată în sprijinul tezei potrivit căreia episcopii nu pot fi asociați la exercitarea puterii de jurisdicție universală decât în măsura în care se împărtășesc din puterea papală: cf. R. Gagnebet, „L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au concile...”, în *Divinitas* 5 (1961), pp. 431-493. În orice caz, prestigioasa influență a lui Toma asupra posterității a contribuit la situația în care se afla teologia episcopatului înainte de Vatican II.

¹² Cf. Denzinger, *Ench. Symb. Index systematicus*, sub *Romanus Pontifex, successor Petri*.

¹³ Cf. LG III, nr. 19 și 22-27. Se întâlnesc frecvent atât expresiile „cum Petro”, „cum Romano Pontifice”, cât și cea a Conciliului Vatican I: „Collegium autem seu corpus Episcoporum auctoritatem non habet, nisi simul cum Pontifice Romano, successor Petri, ut capite eius intelligatur, huiusque integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles. Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valet”. Dificultățile – logice și ecleziologice – create de problema raportului dintre colegiul episcopal (în care Pontiful roman își are și el locul) și Pontiful însuși (ca beneficiar al unei puteri depline supreme și universale *asupra* Bisericii), devin extrem de acute în „Nota praevia” comunicată de Secretariatul general al Conciliului la 16 nov. 1964, ale cărei intenții și consecințe ar fi greu de apreciat. Putem, totuși, să constatăm aceeași dificultate constantă a teologiei romano-catolice de a situa continuitatea tainică a Bisericii la nivelul sacramentului episcopatului (cf. nota 9), tot așa cum a avut întotdeauna tendința de a identifica mai mult sau mai puțin tradiția cu magisteriul (să ne amintim de Franzelin și de Conciliul Vatican I), acesta din urmă raportat mai mult la autoritatea Pontifului roman decât la magisteriul episcopal sau hiararhic.

Nu vom examina aici consecințele, extrem de complexe, care decurg din aceeași „Nota praevia” în problema succesiunii lui Petru.

¹⁴ Cf. Paul VI, 29 sept. 1963 și 14 sept. 1964: Conciliul are ca obiect Biserica însăși, care caută să se definească, să exprime „conștiința autentică pe care o are despre sine” (*germana conscientia sua*).

¹⁵ Urmăm linia directoare a gândirii patristice răsăritene, care nu face de altfel decât să-și însușească *planul lui Dumnezeu* așa cum îl înfățișează Scriptura și îl trăiește Biserica. A se vedea, de ex., Sfântul Grigorie din Nazianz, *Orationes 27-32 (theologicae)*, Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphirorum in Genes. și In Johan.*, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capita gnost. și Quaest. ad Thalassium*.

¹⁶ Ar putea părea inutil să se insiste asupra obligației de a respecta legătura indisolubilă dintre „hristologie” și „pneumatologie” dacă una din cele mai delicate probleme ale ecleziologiei nu ar fi tocmai evitarea rupturii, dacă nu chiar a opoziției, dintre ele. Se urmărește rectificarea unei ecleziologii prea hristologice susținând o ecleziologie pneumatologică, sau invers, când de fapt este necesar să li se restabilească întrepătrunderea intimă. Pr. G. Florovsky a denunțat deseori această falsă abordare a problemei: cf. de ex., *Le Corps du Christ vivant*, Neuchâtel-Paris, 1948. A se vedea și Pr. D. Stăniloae, „Sinteză ecleziologică”, în *Studii teologice*, București, 1955.

¹⁷ Perspectivă câtuși de puțin iluzorie, din moment ce se și întâlnește din când în când, ca o ispită recurentă, în scrierile teologilor catolici. A se vedea, mai recent, Ch. Journet, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, 1953 (distincție între o putere „transapostolică” proprie lui Petru și transmisibilă, și o putere pur și simplu apostolică, proprie celorlalți apostoli și netransmisibilă) și K. Rahner, *Über das Episkopat*, în *Das Amt der Einheit*, Stuttgart, 1964 (autorul propune să se vadă în puterea pontificală supremă o treaptă a ierarhiei). A se vedea pp. 245-311 din lucrarea citată, înde-

osebi pp. 291-292. A se vedea și critica lui Th. Strotmann, în *Irenikon* 37 (1964), pp. 187-197.

¹⁸ De fapt, s-ar putea spune că doctrina papală așa cum a fost formulată la Conciliul Vatican I pare a voi să transfere asupra persoanei (nu particulare, desigur, dar totuși individuale) a papei însușirile Bisericii-plinătate a comuniunii căreia Sfântul Duh îi este izvor și temei (problemă corelativă, dar distinctă de cea a raporturilor specifice papalitate-episcopat). Astfel, de ex.: „(papa) ca Învățător suprem al Bisericii universale, în care rezidă într-un mod deosebit harisma infailibilității Bisericii înseși...expune și apără învățătura de credință catolică” (LG III, nr. 25).

(Explicațiile date de Mgr Gasser la Conciliul Vatican I – Mansi, 52, 1213 AC – vor fi considerate suficiente de către o eclezologie care-și va fi redobândit pe deplin realitatea sa de comuniune și sensul său *misteric*?)

¹⁹ A se vedea, de ex., Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Precum înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea spiritual la Patriarhi și la Prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui, tot așa și după această sosire, vine nu numai în cei ce sunt încă prunci, nutrindu-i duhovnicește, și ducându-i spre viața desăvârșirii, cea după Dumnezeu, ci și în cei desăvârșiți, desemnându-le de mai înainte în chip ascuns, forma venirii Lui viitoare ca într-o icoană” (*Cap. gnost.*, II, 28-29). Aceeași conștiință a sfințeniei ca gnoză a misterilor și mistagogie a realităților eshatologice este exprimată în *Tomul aghioritic*, manifest isihast din secolul al XIV-lea: „Învățăturile care astăzi constituie o moștenire comună, care sunt cunoscute de toți și propovăduite în mod deschis, sub Legea veche nu erau decât taine accesibile dinainte doar viziunilor profetice. Pe de altă parte, bunătățile pe care sfinții le vestesc pentru veacul ce va să vie, constituie taine ale comunității evanghelice, căci Duhul îi face pe sfinți vrednici de viziune și ei primesc aceste bunătăți și le văd dinainte ca pe o pârgă” (să reținem că al doilea Sinod ecumenic de la Niceea, închinat „sfintelor icoane”, este menționat în textul Constituției LG VII, nr. 51).

²⁰ Această noțiune de îndumnezeire este de altfel solidară cu o teologie a martiriului ca valoare eshatologică (și care a fost asu-

mată de tradiția monastică), pregustare a slavei unui cosmos transfigurat de manifestarea plenară a Duhului. Capitolul VII din Constituție vorbește despre aceasta pe scurt, dar în cuvinte foarte frumoase.

²¹ Se cunoaște locul pe care îl ocupă noțiunea de mediere la Toma de Aquino, pentru care sacerdoțiul se definește ca *ansamblul intercesiunii*. Desigur, nu asupra termenului sau conținutului său dorim să atragem atenția, ci asupra opțiunilor pe care le implică, asupra climatului general și în același timp determinant pe care îl creează. Ne putem chiar întreba dacă tema *intercesiunii mariale*, obiect al discuțiilor după cum se știe, nu a fost cumva marcată, într-o anumită măsură, de această formă de gândire. Tradiția răsăriteană, la rândul său, abordează taina Născătoarei de Dumnezeu – *Theotokos* – într-un context teologic destul de diferit, astfel încât aceleași noțiuni primesc conotații diferite de o parte și de cealaltă. Nu putem face aici decât o foarte rapidă mențiune a corespondențelor, destul de subtile, dintre noțiunea de mediere și un anumit risc de dualism în doctrina apuseană despre har: ne gândim, de pildă, la pozițiile cu privire la harul creat ca mediator între Dumnezeu Care Se dăruiește și omul transformat (cf. Sfântul Albert, *Summa*, 2, q. 98, m.1 și 2, rectificat doar parțial de Sfântul Toma). Anumiți autori ortodocși nu au ezitat să deslușească o legătură intimă între doctrina apuseană asupra harului creat, obturând întrucâtva sensul „nemijlocirii” lui Dumnezeu în trăirea creștină, pe de o parte, iar pe de alta doctrina asupra primatului și puterii vicariale a Papei, supremă „mijlocire vizibilă”. Cf. *Studii Teologice*, București, 1950, p. 549.

²² *Adv. Haer.*, III, 24, 1, *Sources Chrétiennes* 34, Paris, 1952, pp. 399-401.

O LECTURĂ ORTODOXĂ ASUPRA
CONSTITUȚIEI PASTORALE „GAUDIUM ET SPES”¹

Maturația progresivă a acestui text înăuntrul efortului și a reflecției conciliare este mult prea cunoscută, pentru a-i reface aici istoricul. O inițiativă relativ neprevăzută, ivită în interiorul însuși al Conciliului Vatican II, după ce acesta devenise stăpân pe propria metodă și mai conștient de responsabilitățile sale, a făcut posibil ca prima abordare a „noi teme”: raportul dintre Biserică și lumea modernă, să se impună în calitate de obiect al cercetării și al discuției. Evoluția schemei conciliare, aflate încă de atunci în lucru, avea să devină din ce în ce mai semnificativă, întrucât îmbrățișa, dincolo chiar de controversa tehnică, demersul fundamental al Conciliului, reușind să dezvăluie astfel logica imanentă acestuia: în căutarea propriei reînnoiri, pe de o parte, Biserica Romano-Catolică află că drumul spre o conștiință de sine aprofundată trece de asemenea prin descoperirea „luminii moderne”; pe de altă parte, pentru a se apropia de această lume, ea își manifestă disponibilitatea de a intra în dialog și de a-și justifica, în ceea ce o privește, propria realitate printr-un limbaj accesibil „tuturor oamenilor”. Situație fără îndoială delicată, dar care nu putea decât să entuziasmeze spiritele, determinându-le să întrevadă orizontul „total” al vocației creștine în acest moment al istoriei. De altfel se admitea în egală măsură că faptul de a fi încadrat problema și de a fi constituit prin promulgarea textului *Gaudium et Spes* o primă bază de cercetare, nu ar putea, decât cu riscul unei grave neînțelegeri, să fie considerat o soluție definitivă. Cu alte cuvinte, Biserica Romano-Catolică are

în vedere prin acest text mai curând un „angajament”, decât „promulgarea” unei învățături universale.

Deja aceste considerații inițiale nu erau lipsite în ochii observatorului de o anumită valoare ecumenică. O Biserică ce intenționează să-și asume prezența în lume ca element esențial al credinței în Hristos, va dori, implicit, extinderea și rectificarea raporturilor sale cu celelalte Biserici, astfel încât mărturia adusă să se prezinte înaintea lumii nu doar dintr-o perspectivă „ecleziastică”, ci și „hristică” în adevăratul sens al cuvântului. Oricum, de la o vreme încoace, creștinii aparținând diferitelor confesiuni au învățat să vadă în lumea contemporană atât o provocare cât și o sarcină: provocare activă, a cărei formă și miză depășesc cu mult cadrul disputelor apologetice de tip clasic. Răspunsul – necesar și prețios – pe care îl oferă urgențelor materiale și morale ale lumii diferitele asociații practice de solidaritate creștină, nu poate fi considerat absolut deloc suficient. Deși este adevărat că, în a doua sa parte, Constituția pastorală *Gaudium et Spes* nu ignoră examinarea mai multor probleme concrete, de un interes particular pentru comunitatea umană de astăzi, și mai adevărat încă este faptul că demersul său de ansamblu invită la o cercetare aprofundată în planul *credinței trăite*. Drumul pe care ea îl preconizează, cel al dialogului cu lumea, cuprinde la rândul său un sens ecumenic evident, nu numai datorită virtuților intrinseci „dialogului” (care exprimă în sine opțiunea pentru viață și neprevăzut), ci și redescoperirii în comun, de către creștinii care se vor angaja în acesta, a statutului autentic al adevărului creștin. Firește, este posibil ca explicitarea raportului Biserică-lume să aibă repercusiuni la nivelul mai multor probleme dogmatice (mai puțin asupra conținutului decât

asupra manierei de abordare), fapt care ar sensibiliza din nou spiritele cu privire la condiția fundamentală a adevărului teologic, niciodată reductibil la o simplă abstracțiune preluată din exterior, angajând însă în mod intim și inseparabil intelectul și voința oamenilor. Prin urmare, *Gaudium et Spes* oferă reflecției ecumenice un ansamblu de teme stimulante pentru credință și totodată fecunde pentru cercetarea comună a unui tip de unitate care să nu poată evita răspunsul viu la întrebările lumii de astăzi. De aceea, examinată mai îndeaproape, structura însăși a Constituției pastorale va dezvălui privirii mai multe trepte de semnificație ecumenică.

Nivele ale implicării ecumenice

Un prim aspect al dimensiunii ecumenice a documentului conciliar este pus în lumină prin chiar intenția radicală a acestuia. Formulând problema prezenței sale în lumea modernă, Biserica Romano-Catolică atinge o realitate ce depășește propriul său cadru: ea semnalează o categorie de acțiune și de gândire care poate interesa întreaga lume creștină din zilele noastre. Desigur, va fi oportun să reamintim în ce măsură Biserica Romano-Catolică a utilizat experiența dobândită în acest domeniu de celelalte Biserici. Constituția *Gaudium et Spes*, putem rezuma, propune de acum înainte tuturor creștinilor o temă de meditație.

Este de asemenea evident (iar acest lucru ni se pare cu precădere important) că textul în cauză reprezintă locul unei confruntări doctrinare precise, care vizează valorile universale ale credinței: taina lui Hristos, harul, lumea și ființarea ființei umane, eshatologia. Dialogul ecumenic în-

tre confesiunile creștine care tind spre o fundamentare teologică a evaluării problemelor litigioase, va fi nevoit astfel să țină seama de acest lucru și să acorde locul cuvenit problematicii anticipate în *Gaudium et Spes*.

În fine, trebuie să reamintim posibilitatea avută în vedere de Constituție (n. 90), aceea a unei cooperări active și multiple a credincioșilor catolici, atât individual cât și colectiv, „fie alături de frații lor, care, uniți cu ei, mărturisesc iubirea evanghelică, fie alături de toți oamenii aflați în căutarea unei păci veritabile“. Fără îndoială, nu putem face încă nici o predicție asupra formelor concrete pe care le va lua această colaborare sau asupra eventualelor repercusiuni la nivelul cercetării ecumenice; i-am putea sugera, totuși, să aspire mai puțin la eficiența imediată sau la succesul social, decât la creativitatea continuă grație responsabilității credincioșilor „laici“ și a experienței lor concrete.

Îndeosebi primele două aspecte indicate mai sus sunt cele care comportă un interes substanțial și deja actual pentru scopurile noastre. Reflecțiile ulterioare se vor limita în consecință la sfera acestora, fără a uita însă cât de mult depășește în amploare prezentul document conciliar orice încercare de analiză supusă unui punct de vedere determinat.

Dar poate că înainte de a discuta despre spiritul care animă *Gaudium et Spes*, ar trebui să începem prin a aduce omagiu cuvenit literei sale. În ciuda polemicilor prelungite, care au atras modificări succesive, și a dificultăților „semantice“ de neignorare, versiunea finală dobândește o remarcabilă omogenitate stilistică în cele două părți care o formează. Prima parte, după cum se știe, își propune să redefinească bazele evaluării romano-catolice cu privire la modernitate, în vreme ce a doua, consacrată diferitelor probleme imediate,

se străduiește să reorienteze atitudinea credincioșilor în funcție de inițiativa umană aflată astăzi în curs de desfășurare. Or, acest fapt situează clar *Gaudium et Spes* pe o linie de clivaj în istoria recentă a catolicismului, permițându-ne astfel degajarea unei prime conotații ecumenice.

De fapt, constituția pastorală aflată în discuție presupune deopotrivă o *concepție* ecleziologică și o *situare* istorică a Bisericii romane. Textul său va fi, prin urmare, subîntins în permanență de ambele aspecte. Departate de a însemna un gest cumva forțat sau prematur din partea Bisericii Catolice, ea rămâne intim solidară cu istoria sa doctrinară și instituțională, dar și cu evoluția caracteristică lumii occidentale, mediu conatural acestei Biserici. *Gaudium et Spes* survine, așadar, într-un moment în care conștiința creștină înregistrează modificarea intrinsecă a relației lor. În fond, chiar dacă raportul în cauză persistă în conservarea exterioră a formelor obișnuite, el nu mai corespunde conținutului *actual* al unei realități ce riscă din acest moment să nu mai fie pe deplin asumată de Biserică.

Cărui fapt i se datorează această situație? Cum s-a ajuns aici? Suntem, desigur, conștienți de importanța problemelor tocmai menționate, întrucât ele condiționează în bună parte răspunsul propus de Constituția pastorală. Deși aceasta din urmă, mai determinată în ceea ce privește descrierea și înțelegerea aprofundată a prezentei stări de lucruri, nu le aduce în discuție *ex professo*, ea va furniza, totuși, în mod implicit elementele unei revizui retroscpective a raportului Biserică-lume (fapt de care ar putea să beneficieze, *mutatis mutandis*, toate Bisericile creștine).

Cunoaștem în esență modul de organizare a criticilor formulate împotriva acestei situații readuse acum în discu-

ție. Impactul civilizației tehnice și sociale, în și prin care condiția umană și ansamblul relațiilor sale cu universul suferă o transformare substanțială (de altfel *Gaudium et Spes* reflectă această realitate cu îndrăzneală și claritate), determină, prin contrast, evidențierea atitudinii până acum rezervate a Bisericii creștine față de realitățile lumii. Ca mentalitate și comportament practic, dacă nu ca doctrină formală, Biserica ar fi văzut în lume înainte de orice un parcurs al decăderii. Propria consistență a realităților mundane nu era complet recunoscută: docetism latent, proslăvind un „spiritualism descărnat“, ea nu admitea decât cu mare greutate, s-ar putea spune, sarcina de *a-fi-în-lume* și de a colabora la construirea cetății oamenilor, potrivit cerințelor unei istorii aflate în perpetuă înnoire. Constituția pastorală *Gaudium et Spes* își orientează cu precădere atenția asupra noii situații, făcând inevitabilă, prin chiar acest fapt, formularea câtorva întrebări prealabile. De pildă, a reușit ea într-adevăr surmontarea vechilor neînțelegeri? Grija sa primordială nu este oare aceea de a înlocui, printr-un alt tip de prezență eficientă, formele de acțiune astăzi perimate? Cu alte cuvinte, există, în spatele luărilor de poziție practice, o justificare doctrinară suficient de fermă și de creatoare?

Întrebările anterioare nu sunt expresia unei atitudini critice față de *Gaudium et Spes*, ci a dorinței de a pune mai bine în lumină sensul și anvergura sa. S-a putut observa, în ceea ce privește alte texte conciliare (*Dei Verbum*, *Lumen Gentium*), faptul că ele punctau, fiecare într-o manieră specifică, sfârșitul unei perioade echivoce și apăsătoare, dominate de intenție polemică, a istoriei Bisericii (Contra-Reforma, era constantiniană...). Ne-am bucura să putem spu-

ne același lucru și despre *Gaudium et Spes* care, dincolo de rectificarea psihologică sau morală, aparține unui lung și complex capitol din istoria doctrinei creștine: acela al raportului dintre *ordinea creației* și *ordinea mântuirii*. Acest raport este cel care va subîntinde, încă din zorii lumii occidentale, prin Sfântul Augustin, reflecția și *praxis*-ul de ordin religios sau profan. De fapt, el este sursa mai multor polemici referitoare la gândirea rațională, nu arareori împingând ființa umană într-un impas. Diferențiată de *har*, *natura* desemna adesea în acest context istoric și doctrinar, un principiu vital și o tendință fundamnetală a existenței noastre, mai mult sau mai puțin „anti-supranaturală” (indiferent dacă era vorba despre o opoziție sau o suficiență în raport cu „supranatura”). Tradiția răsăriteană, dimpotrivă, accentuând riguros diferența ontologică a acestora, afirmă cu nu mai puțină vigoare co-implicarea lor în planul lui Dumnezeu. Iconomia lui Hristos și a Duhului Său manifestă în chip esențial vocația unei împliniri unice prin care Dumnezeu a marcat întreaga sa creație. Astfel, începând cu Paștele și Cincizecimea, ordinea creației și ordinea mântuirii vor fi reunite și reînnoite pentru totdeauna – exact ceea ce doctrina augustiniană a reușit să pună mai puțin în lumină. Disjunția morală și teologică între cele două ordini, sugerată de aceasta, a influențat cu siguranță vreme îndelungată regimul de viață și de gândire al Occidentului, însă nu atât prin spiritualitatea „dualistă” pe care a inspirat-o cât prin atragerea unei „mundaneizări” a Bisericii. Probabil că lumea ne cere astăzi să lămurim înainte de orice neînțelegerea pe care am moștenit-o prin limbajul și formele instituționale. Acesta este și motivul pentru care va trebui să nuanțăm explicațiile prea hazardate printr-un du-

alism de origine „spirituală”. Primii credincioși, de pildă (și cu atât mai mult primii călugări), nu lăsau în urma lor, prin convertire, o lume, pentru a intra în alta, *tot de aici*. S-ar putea spune mai curând că o „deschideau” pe aceasta din urmă venirii absolute a lui Dumnezeu, așadar unei plinitudini de sens, concomitent transcendente și imanente, care Îl manifestă pe Domnul Iisus Hristos în calitate de centru viu al ființei. Severitatea socială avea să vină mai târziu și, o dată cu ea (mai ales în Occident), tendința creștinătății constituite de a-și exercita monopolul asupra umanului. Dualism „antagonic” și „resorbție” mutuală ce vor alterna de atunci încolo: „lumea” (ordinea creației), pentru a-și obține autonomia, depune eforturi să conteste, dacă nu chiar să îndepărteze definitiv. Biserica (ordinea mântuirii); impulsionată de întrebarea: „cum este posibilă recuperarea unei lumi care se îndepărtează?”, aceasta din urmă va permite în repetate rânduri modelarea mentalității și a acțiunii sale după exemplul de „vis-à-vis”. Din acest moment, cele două cetăți – umană și divină – riscă să se plaseze simultan în lumea de aici. Prin urmare, Biserica va opune „lumii” o alta, lumea sa, înzestrată cu propria greutate, raporturile cristalizându-se în final sub forma relației de exterioritate sau a tensiunii dureroase...

Proiectul XIII, devenit ulterior Constituția pastorală *Gaudium et Spes*, se intitula, după cum știm, *De Ecclesia in mundo hujus temporis*, accentul fiind pus pe particula care face legătura între cei doi termeni: *în*. Așadar, nu adaptare oportună a celor două lumi, ci prezență bazată pe interioritate, inerentă – fapt care, departe de a inova, permitea regăsirea statutului veritabil al Bisericii itinerante, distinctă fără a provoca scindare, prezentă fără a genera confuzie în-

tr-o lume marcată de iubirea Domnului ei. Fără îndoială, avem de-a face aici cu o luare eliberatoare de poziție, a cărei fundamentare prin credință este prezentată în două frumoase capitole (și, mai ales, n. 38, 39, 45) ca o prelungire a tainei pascale. Pentru o privire obișnuită cu elementele tradiționale ale Orientului creștin (un Orient care nu reprezintă o simplă noțiune geografică, ci o dimensiune organică a Bisericii universale), această trimitere, veritabil nucleu hristologic al textului, angajează o reevaluare a vieții și a gândirii, trebuie să precizăm, cu mult înainte de a fi anticipată în toată importanța sa de Constituția pastorală. Doar prin Învierea lui Hristos, planul unic al lui Dumnezeu, care cuprinde atât lumea cât și Biserica, își va afla propria împlinire istorică și eshatologică. Mai mult, Biserica însăși este clădită pe această certitudine unică. În consecință, dacă Dumnezeu conferă universalitate lucrării sale prin „semnul” eclezial, aceasta înseamnă, în primul rând, că Biserica își ia angajamentul de a deschide lumii perspectiva unei depășiri, singura care ar putea-o împiedica să se replieze asupra ei înseși și să devină astfel propriul său absolut – situație care ar duce, mai devreme sau mai târziu, la propria aneantizare. În același timp însă, i se va pretinde Bisericii o considerare a lumii ca parte componentă a planului recapitulator al lui Dumnezeu, pe cale de a se împlini, firește, dar și ca purtătoare a unor intenții pe care va trebui să știm să le descifrăm sau a unei aspirații la care să luăm parte. Nu putem decât să salutăm, din punctul de vedere al unei teologii ortodoxe, permanent conștiente de sensul concret al „recapitulării în Hristos”, maniera riguroasă în care discută această problemă *Gaudium et Spes* (paragrafele 22, 39, 45), cu atât mai mult cu cât, pentru moment, este vorba doar despre un

prim pas. Dincolo chiar de limitele pe care i le atribuie sentimentul nostru familiar, de multă vreme obișnuit cu civilizația occidentală și neo-occidentală, va trebui, fără îndoială, să explicităm cu fermitate conținutul actual pentru credința vie, al omniprezenței recapitulatoare a lui Hristos cel Înviat (fapt exprimat în iconografia răsăriteană de imaginea *Pantocrator*-ului–Atotțiitorul, Cel care menține totul prin energiile Sale necreate). O teologie curajoasă ar trebui să completeze aici teologia care se dorea a fi înainte de toate un sistem ireproșabil. Nu acesta este, desigur, scopul lui *Gaudium et Spes*, iar, pe de altă parte, pornind de la dihotomia despre care am discutat mai sus, nu avem dreptul să uităm în ce măsură toate aluziile referitoare la natura cosmică a creștinismului sau la prefigurările lui Hristos în alte religii, deveneau imediat suspecte, invocându-se argumentul, moral sau intelectual, al unei „credințe pure de orice contaminare”. De aceea, considerate din perspectiva menționată anterior, implicațiile spirituale și doctrinare ale textului conciliar ar putea să decidă atât potențialul ecumenic, cât și viitorul practic al acestuia. Mai ales, noțiunea de „recapitulare” implică în opinia noastră un mod specific de a gândi raportul Biserică-lume. În locul categoriilor „liniare”, predominante până acum (opoziție ireductibilă, reducere nediferențiată), s-ar cuveni poate să gândim „paradoxal”, „în cruce”, fără a confunda sau a diviza o realitate care, prezentându-se sub forma contrariilor, nu poartă mai puțin pecetea unității organice a tainei lui Dumnezeu. Să ne amintim cât de multe false probleme au avut ca origine disjunctia abstractă operată într-o unitate vie („Scriptură și Tradiție” devine „Scriptură sau Tradiție”; „natură și har” devine „natură sau har”), și vom înțelege atunci importanța

recapitulare

majoră a celor trei puncte principale de cercetare din prima parte a lui *Gaudium et Spes*: antropologia, „sensul” lumii, semnele timpului și eshatologia.

Este dincolo de orice îndoială faptul că, reflectând asupra ființei umane, privite concomitent ca subiect și obiect, *Gaudium et Spes* asimilează problema fundamentală a timpului nostru. Fără a-și propune determinarea unei științe generale (economice, sociale, psihologice) a omului, ea nu va ezita în schimb să admită convergența actuală a tuturor problemelor spre centrul lor de semnificație, așadar spre ființa umană care, în prezent, se confruntă cu destinul său total, de care este preocupată în mod radical, iar nu doar în cadrul uneia dintre activitățile sale limitate. Această convingere, întâmpinată de textul conciliar cu maximă generozitate (el o discută mai ales în expunerea preliminară și în primele trei capitole), evidențiază astfel necesitatea și importanța unei antropologii creștine în plan ecumenic – alt merit al textului *Gaudium et Spes* demn de a fi semnalat. La fel de adevărat însă este și faptul că reperele pe care le trasează necesită, dacă dorim să perseverăm pe această cale, o aprofundare ulterioară. Mai mult, trebuie să sperăm că vom putea înțelege efectiv valoarea de sursă a antropologiei, a unei hristologii centrate pe Înviere. Dacă problema lui Dumnezeu este, indisociabil, o problemă a omului și dacă o teologie antropocentrică (așa cum este cea presupusă de Revelație) implică o antropologie teocentrică (de tipul celei pe care Întruparea o face posibilă), aceasta se întâmplă în măsura în care „categoria” Învierii a pătruns în textura realității umane. De acum înainte se va putea vorbi în mod legitim despre realitatea *divino-umană* (de altfel Biserica răsăriteană a făcut-o dintotdeauna), nicidecum în-

tr-o accepțiune figurată, ci în sensul unui adevăr care este condiționat de înțelegerea credinței. Îndumnezeirea omului (practic absentă din teologia clasică), corolar al economiei Întrupării și temelie a meditației pe marginea libertății creatoare a ființei umane, ar fi putut să-și găsească un loc – și încă unul privilegiat – printre justificările activității umane avute în vedere de *Gaudium et Spes* (c. III). Acest lucru ar fi oferit probabil o lămurire suplimentară cu privire la considerarea problemei extrem de serioase a ateismului contemporan (n. 19-21). În afară de justificarea prin conflict sau prin revoltă aparent eliberatoare, și dincolo de purificarea pasivă pe care o impune credinței, nu tinde oare ateismul să devină un fel de categorie constitutivă pentru omul modern care, tocmai pentru a nu-l fi cunoscut deplin, perseverează inutil în „divinizarea” acestuia? De acum înainte „moartea lui Dumnezeu” nu ar mai fi decât proiectarea – și prin urmare, dovada – morții omului care nu mai reușește să acorde depășirii de sine adevăratul sens absolut.

Chiar dacă, așa cum am procedat uneori până acum, trebuie să-i sugerăm o aprofundare a presupuzițiilor doctrinare, în ansamblu, totuși, nu putem decât să apreciem sincer drumul parcurs de *Gaudium et Spes* pentru a întâlni omul de astăzi și a stabili împreună cu el un dialog concret și dezinteresat. Căci, pentru dialogul ecumenic, esențial nu este a lua la cunoștință o inițiativă de adaptare contingentă a Bisericii Romano-Catolice (sau a oricărei alte Biserici) la lumea modernă, ci a o vedea reactualizând sensul fundamental al relației Biserică-lume (fără a aduce jertfe unor dihotomii subalterne și cel mai adesea false: activism-spiritualitate, pesimism-optimism, atitudine progresistă-tradiționalism etc.). Pe de altă parte, este limpede, prin acest prim

gest de reanalizare a stării actuale a ființei umane, Biserica Romano-Catolică alege deliberat o poziție optimistă. „Atitudinea sa (din *Gaudium et Spes*) a fost explicit și în mod voit optimistă. Biserica a privit lumea cu respect, încredere, generozitate și iubire maternă” (Papa Paul al IV-lea, Discurs la promulgarea Constituției pastorale *Gaudium et Spes*). Firește, nu dimensiunea pastorală a lucrurilor este cea care ar fi putut să ridice probleme din punct de vedere ecumenic; ea se susține prin însuși spiritul Evangheliei. Între „situația privitoare la creștinătate” readusă astăzi în discuție și o nouă prezență dezinteresată și creatoare în lume, principial admisă, *Gaudium et Spes* permite intuirea unei fluctuații pe care sensul lumii o poate avea pentru credința vie. (Bineînțeles, avem în vedere cu totul altceva decât o discuție asupra diferitelor semnificații ale conceptului de „lume”). Or, acest fapt ar putea cu siguranță să ridice probleme în cadrul dialogului ecumenic, cu atât mai mult cu cât este vorba despre aspectul specific și ireductibil al Bisericii în relațiile sale cu lumea. Astfel, Constituția pastorală *Gaudium et Spes* vizează primordial lumea în accepțiunea sa istorică și de asemenea, într-o anumită măsură, ca „univers” (mediu inteligibil instrumentabil pentru acțiunea umană), situând-o însă cu mare greutate ca *valoare* (de cele mai multe ori în termeni prea puțin reînnoiți). Putem totuși să afirmăm pe bună dreptate că justificarea ultimă a dialogului Biserică-lume rezidă cu precădere într-o nouă căutare a sensului, de vreme ce nici așteptările lumii, nici cele ale credinței nu s-ar putea declara satisfăcute prin recunoașterea de către Biserică a devenirii lumii sau prin realizarea unor noi forme de cooperare. Rolul comunității mărturisitoare în acest context determinat va rămâne în-

totdeauna acela de a întruchipa un profetism al sensului, așadar de a confirma că, atât în perioada progresului realizat la nivelul soluționării sarcinilor temporale cât și după, problema sensului fundamental rămâne deschisă dinspre interiorul însuși al lumii omului. Când toate celelalte probleme (materiale, sociale, morale) se vor fi rezolvat, abia atunci se va pune adevărata problemă, potrivit căreia umanitatea ar fi privată de adevărul său cel mai profund dacă nu ar mai recunoaște înlăuntrul său posibilitatea de a totaliza istoria în sensul speranței și al transfigurării. Infinitul rău al dorinței insașiabile și al voinței de putere ar deveni, în consecință, singurul orizont al ființei umane. Faptul de a trece sub tăcere acest aspect al „lumii” nu ar facilita, desigur, cercetarea ecumenică sau promovarea contactelor între diferitele Biserici.

Nu trebuie să deducem însă că *Gaudium et Spes* ignoră orizontul eshatologic al raportului Biserică-lume. Categoria pe care o propune, aceea a *semnelor timpului* – evocând atât dinamismul istoriei cât și comunicarea de sens care survine prin aceasta –, merită fără nici o îndoială o analiză atentă în cadrul cercetării ecumenice. Pe de altă parte, nu am putea nega sentimentul că reflecția de până acum se oprește totuși înainte de a ajunge la esența intimă a lucrurilor. Un termen corelativ cum este timpul ca semn ar trebui, probabil, să precizeze și totodată să completeze noțiunea de semne ale timpului; în absența sa, am putea crede că ele sunt esențialmente descifrate doar pentru a organiza și a conduce temporalitatea, fără ca aceasta să fie propriu-zis repusă în discuție. Dacă timpul se prezintă, într-adevăr, ca loc de împlinire a tuturor semnelor (în același fel în care omul constituie măsura tuturor lucrurilor), fără a fi el însuși

semnul unei alte realități, vom regăsi întrebarea angoasantă a lui Nietzsche: „În care cerc va fi cuprins până la urmă omul, al lumii sau al lui Dumnezeu ?”. Și căutarea ar începe din nou ... Una din rațiunile de a fi ale dialogului Biserică-lume, trebuie spus, revine la această interogație ardentă cu privire la citirea semnelor. Semnul lui Iona, care a fost încredințat Bisericii, depășește însă, la rândul său, falsele alternative. Asumând prin moarte eșecul timpului, Hristos cel Înviat îi conferă de acum înaintea demnității unui semn eliberator. Valoarea culturii umane rezidă pe deplin în aptitudinea profetică a omului de a stabili simboluri evocatoare ale eternității, în virtutea cărora „faptul de a fi trăit pe pământ, chiar și o singură dată, devine irevocabil” (R. M. Rilke). Poate că a sosit însă momentul să punctăm o altă limită specifică textului *Gaudium et Spes*: alegând implicit ca model pentru „omul modern” omul occidental, moștenitor al ultimelor cinci secole de istorie apuseană (opțiune firească, însă nu mai puțin incompletă prin raportarea la viitorul integral, deja *in fieri* al ființei umane), acest text său acordă în mod inevitabil întâietate aspectelor „acțiune” sau „inteligență rațională” a omului, lăsând cumva în umbră valorile „simbol”, „cunoaștere simbolică”, „gratuitate”. Altfel spus, evităm cu greu impresia unei lecturi încă incomplete a destinului umanității de astăzi și a sensului determinant al vocației sale universale.

Observații finale

Ar trebui să revenim, pentru a putea încheia, asupra „noutății” inițiativei din *Gaudium et Spes*. Optând pentru viață și pretinzând, în schimb, un răspuns concret, Consti-

tuția pastorală se află abia la începutul dezvoltării sensului și a mizei sale. Dacă învățăturile referitoare la diferite probleme practice (partea a doua) au mai ales rolul, în opinia noastră, de a furniza conștiinței personale a credincioșilor catolici primele indicații legate de responsabilitatea lor în domeniile respective, doctrina generală (prima parte) reprezintă încă de pe acum un element ecumenic de prim ordin. Desigur, avem de-a face în primul rând cu o reevaluare a sentimentului nemijlocit pe care Biserica Romano-Catolică îl împărtășește de secole cu privire la lumea modernă. Ea și-a reorientat concepțiile, a înlăturat în bună parte un obstacol, atrăgând concomitent o înțelegere pozitivă a formelor recent elaborate din sfera umanului. Însă această „schimbare de direcție” se situează încă la nivelul unei percepții globale a lucrurilor. Pentru moment, nu distingem clar în ce direcție se vor exercita discernământul și inițiativa creatoare, de altfel singurele care vor putea să inițieze un dialog consistent cu lumea. Este posibil ca dialogul să depindă în mare măsură de modul în care vor reacționa toți creștinii față de perspectivele consemnate în *Gaudium et Spes*. Căutarea comună a unității nu ar găsi astfel o nouă temă de studiu pe care să o integreze din exterior, ci un privilegiu pentru întreaga creștinătate de a-și aprofunda credința în Duhul Sfânt care, de la Întrupare, lucrează asupra libertății divine a fiilor lui Dumnezeu.

Traducere de Dan Săvinescu

¹ „La constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Un point de vue orthodoxe” (text nepublicat, nedatat, 12 pag. dactilo).

REVELAȚIE ȘI TRADIȚIE ÎN CONSTITUȚIA
DOGMATICĂ „DEI VERBUM”:
O PRIVIRE ORTODOXĂ¹

Direcțiile reînnoirii

Primele două capitole din Constituția dogmatică despre Revelația divină² *Dei Verbum* (care tratează atât despre Revelația propriu-zisă cât și despre transmiterea Revelației), exprimă limpede semnificația teologică și eclezială a acesteia. Pentru Biserica Romano-Catolică aflată „în stare de conciliu”, acest text reprezintă atât temeiul implicit al oricărei lucrări conciliare (altminteri, ce autoritate ar avea aceasta dacă nu s-ar afla într-o legătură organică cu lucrarea Cuvântului dumnezeiesc?), cât și una din principalele linii de forță ale orientării pastorale care-i urmează. Dacă, din perspectivă ecumenică, textul marchează, pe de o parte, depășirea unei epoci – știm cât de nefastă (dar nu cumva și inevitabilă?) – de controverse și de neînțelegeri, el se încadrează, pe de altă parte, în procesul de reflecție teologică și de asimilare trăită a Cuvântului lui Dumnezeu, preocupare unanimă a unei lumi creștine aflate acum în căutarea unității. După părerea noastră, acest text are o contribuție extrem de pozitivă, unul din merite, și nu cel mai neînsemnat, fiind acela de a confirma intima convergență a eforturilor întreprinse și de o parte, și de cealaltă, pentru a mărturisi experiența fundamentală a credinței: taina Dumnezeului Celui Viu Care Se revelează deplin în existența și în istoria omenească.

Dacă privim din perspectiva ortodoxiei răsăritene elaborarea conciliară, cât și fundalul istoric cu care este solidară, Constituția despre Revelația divină (RD) își află locul în miezul problematicii teologice intra-apusene, care, începând din secolul al XVI-lea, a făcut ca Biserica Romano-Catolică să se confrunte cu Bisericile provenite din Reformă. Polemica inițială, care a dus, atât în teologie cât și în trăirea eclezială, la clivajul mentalităților, s-a cristalizat în complexe psiho-somatice cu care s-a confruntat în repetate rânduri destinul concret al omului occidental. Astfel, luând un exemplu clasic, în fața principiului protestant „sola scriptura” se ridică afirmația tridentină „in libris scriptis et sine scripto traditionibus”, două opțiuni pornind de la care sistematizările succesive particularizează expresia tainei creștine, închizând-o oarecum, începând cu acea epocă, în limitele unui discurs regional. Din acel moment, percepția acestei taine, pe care se întemeiase până atunci trăirea Bisericii universale, începe fatalmente să se obnubileze ca urmare a fărâmițării analitice a temei Revelației de-a lungul controversei. Astfel, într-o a doua etapă, Constituția RD ridică o problemă complementară și specific ecumenică: în ce măsură se poate considera că ea regăsește efectiv căile redescoperirii tainei Dumnezeului revelat? Și care sunt aspectele cele mai caracteristice ale acestei noi înțelegeri, și totodată cele mai pline de sens pentru o confruntare ecumenică?

Pentru început, s-ar cuveni, poate, să precizăm limitele și consecințele reînnoirii, incontestabile de altfel, pe care o reprezintă constituția. Să spunem pur și simplu că, după părerea noastră, nu este vorba atât de o ruptură cu ceea ce a fost înainte (ca și cum textul conciliar nu ar ține de o tradiție

1,2,3 constantă, mai profundă decât condiționările istorice ale controversei), ci, mai curând, de o *recentrare* a temei teologice a Revelației. Un progres pe linia *realismului teologic*, o punere în valoare mai clară a *unității organice* a obiectului revelat, o restituire mai riguroasă a *legăturii substanțiale* dintre Revelație și iconomia dumnezeiască. Iată care ne par a fi, la o primă vedere, componentele acestei schimbări de stil la care se referă Conciliul Vatican II atunci când propune „doctrina autentică asupra Revelației divine și a transmiterii ei” (RD, nr. 1, preambul).

Nu ne-am propus să cercetăm în amănunt eventuala contribuție a cercetării ecumenice în acest proces general de aprofundare. Ne vom mulțumi, pentru început, să avansăm doar câteva reflecții. Diferitele moduri de a trata această temă doctrinară ascund, după cât se pare, concepții diferite asupra Revelației înseși. În această privință, primul capitol al RD este semnificativ. Atunci când tratează despre „Revelația însăși” (RD, I), nu te poți împiedica să evoci, măcar ca simplă referință, poziția clasică (de care se leagă și teoria celor două surse, de care textul conciliar definitiv s-a desprins în cele din urmă), poziție dominată în general de ideea potrivit căreia Revelația este „locutio Dei ad homines”. Expresia este luată, e drept, din Evr. 1, 1: scoasă însă din contextul biblic, ea devine obiectul unei analize conceptuale și al unei definiții noționale a termenului *locutio*. Astfel, formula „Dumnezeu vorbește” a fost anexată câmpului semantic al limbajului în accepția sa scolastică: „nihil est aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare” (Sum. Th., Ia, q. 107, a 1)³.

Comunicare a conceptelor sau manifestare a raportului de analogie presupus de acestea, Revelația ar consta în-

tr-un corpus de propoziții enunțate de Dumnezeu și încredințate unor mesageri autorizați. Dacă ne gândim că această atitudine, imposibil de redus la o simplă luare de poziție intelectuală, este solidară cu un regim concret de trăire a credinței, ne dăm mai bine seama de *obiectivarea* care rezultă din acest mod de gândire excesiv de conceptualizat: nici în abordarea protestantă strict înțeleasă a principiului „scriptura sola”, dar nici în doctrina atâtor texte catolice clasice (începând cu Melchior Cano), autoritatea (*auctoritas*) corpusului obiectivat de adevăruri revelate nu este raportată clar la autoritatea ontologică (*auctoritas*) a tainei lui Dumnezeu în manifestarea sa istorică.

Se pune, însă, întrebarea dacă principala explicație a acestei mentalități nu trebuie căutată cumva în semnificația diferită pe care o dobândește ideea însăși de „Cuvânt al lui Dumnezeu” ca temei al Revelației. Atunci s-ar putea regăsi linia de demarcație (care nu trebuie însă preschimbată în barieră de netrecut) dintre tradiția răsăriteană și tradiția apuseană *lato sensu*. Desigur, exegeza contemporană, atât protestantă cât și catolică, s-a străduit să pună în lumină conținutul pozitiv, lucrător, eficace al Cuvântului biblic (așa cum teologia scolastică amintea că actul credinței nu se încheie cu enunțul, ci cu realitatea): dezechilibrul, însă, persistă, cel puțin în formularea oficială a doctrinei. Cuvântul a rămas, practic, mai mult cuvânt locutiv, iar principiul scolastic a devenit el însuși un simplu enunț. S-a căutat să se opună, cam abstract, „mentalitatea semitică” „gândirii grecești” și să se considere aceasta din urmă răspunzătoare de uscăciunea conceptuală a cuvântului biblic; mai corect, ar trebui poate să se vorbească despre o disjunctie între elaborarea noetică și pregnanța teofanică a Cuvântului integral,

al cărui orizont teologic total (s-a înțeles, în sfârșit) ține de o valoare fundamentală care ar trebui numită *liturgică*, fiind o actualizare instauratoare a tainei lui Dumnezeu. Între tăcerea cu neputință de conceptualizat a lui Dumnezeu, din care izvorăște, și împlinirea eshatologică a creatului, pe care o vizează, Cuvântul lui Dumnezeu și-ar fi putut oare împlini planul său total dacă, „realizat” până la Întrupare, nu ar fi consimțit la transubstanțierea liturgică a Paștelui? „Duh este Dumnezeu” (2 Co 3,17): evenimentul-semn, cuvântul-semnificant își află în el unitatea indisolubilă și lucrătoare. Astfel, pentru abordarea ortodoxă a problemei Revelației (abordare profund realistă, întrucât este liturgică), accesul deschis de capitolul I (în special de pct. 2) al Constituției RD pare a fi deosebit de reechilibrant și de rodnic.

Corelativ cu recuperarea unui sens teologic mai bogat, mai cuprinzător, al Cuvântului revelat, unitatea Obiectului revelat se impune în acest text conciliar cu o coerență proprie, nefiind nicidecum decalcul unei sistematizări formale. Acest Obiect este Dumnezeu Însuși, manifestându-și în Iisus Hristos și ființa, și planul: în Hristos, *plinitor și plinire* a Revelației, „locutiones Dei” își află integrarea organică și devin Cuvânt al lui Dumnezeu, semnele se preschimbă în Semnul prin excelență, comunicarea se împlinește în comuniune. Deplasarea de accent (după faza de dispersare a analizei de care am pomenit mai înainte și după diferitele ezitări cu privire la sensul corect al ideii de „adevăr al Scripturii”) care transpare din textul RD este remarcabilă și, după părerea noastră, atât reflecția cât și practica ecumenică nu vor întârzia să recunoască aici expresia familiară a credinței trăite: „(Dumnezeu ne-a făcut) cunoscută taina voii

Sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte” (cf. Efes. 1, 9) grație căreia, prin Hristos, Cuvântul Întrupat, oamenii dobândesc, în Duhul Sfânt, apropierea de Tatăl și se fac părtași dumnezeieștii firi (cf. Efes. 2, 18; 2 P 1, 4). Această economie a Revelației se împlinește prin fapte și cuvinte legate strâns între ele, astfel încât lucrările săvârșite de Dumnezeu în „istoria mântuirii” scot în relief și confirmă învățătura și realitățile semnificate prin cuvinte, iar cuvintele proclamă lucrările și luminează misterul conținut în ele” (RD, nr. 2).

Se pare că tocmai în acest punct, textul Constituției a avut de înfruntat o ultimă (și discretă) încercare privind descrierea domeniului plenar al Revelației. Faptul de a re-centra pe Hristos plenitudinea personală a Dumnezeului, revelat n-ar fi putut probabil evita, el singur, capcana unei alte obiectivări (chiar dacă doar la nivelul ingrat al limbajului), de data aceasta de tip „hristologic”. Istoria lui Hristos, echivalată ca „istorie a mântuirii”, în concretețea sa temporală și expresia sa scripturistică normativă, cu totalitatea tainei lui Dumnezeu, ar fi putut duce din nou la o îngustare a discursului teologic. N-am fi ieșit, astfel, din dialectica ambiguă, privilegiind alternativ un termen sau altul din corelația Biserică-Revelație, din raportul Scriptură-Tradiție sau din „cercul hermeneutic”. Altfel spus, în expresia „Cuvântul lui Dumnezeu”, aspectul „Cuvânt” ar fi prevalat asupra determinării sale specifice „al lui Dumnezeu”. Pe scurt, trebuia atins din punct de vedere teologic singurul orizont cu adevărat unificator și transcendent, cel al economiei lui Dumnezeu, și Constituția conciliară înțelege efectiv să și situeze doctrina în expunerea planului treimic care cu-

prinde modalitățile de exprimare a revelației, raportându-le din interior una la cealaltă.

Ar fi fost oare de dorit (tot din punctul de vedere al ortodoxiei răsăritene) o mai viguroasă punere în valoare doctrinară a co-implicării iconomie-liturgie? Desigur, constituția nu uită să vorbească despre aceasta în ultimul său capitol (referitor la locul Scripturii în viața Poporului lui Dumnezeu). Ne gândim, totuși, la un aspect mai profund, la substratul său misteric, dacă se poate spune așa. Mai e nevoie să precizăm că, într-un context ca al nostru, liturgicul nu poate fi nicidecum reductibil la rit, ci desemnează o categorie teologică și actualizarea sacramentală a tainei Dumnezeului Celui Viu? Nu este nici o ruptură între planul cunoașterii și cel al ontologiei harului, semnat de celebrarea simbolico-reală a *mysteria tou Theou*. Tatăl este Cel Care dă în mod real Cuvântul, dăruind pe Fiul Său, Fiul este Cel Care-L arată pe Tatăl și Îl trimite pe Duhul Său, Duhul este Cel Care realizează evenimentele din iconomia Fiului, începând de la profeții și Întrupare până la Înviere și prezența Sa vie în Biserică; tot El este Cel Care asigură înțelegerea hristică a Scripturii și Care dă mărturie despre aceasta. Cuvântul revelat se instaurează într-o țesătură de semne și într-un plan de semnificații mai vast decât cele ale Scripturii înțelese în sens strict.

Să conchidem spunând că interesul acestui prim capitol din Constituția RD nu constă, după părerea noastră, doar în faptul de a fi reasezat, într-un mod mai adecvat adevăratei lor finalități teologice, principiile de înțelegere care operează până acum mai dispersat, ci și în faptul de a fi schițat un fel de metodologie implicită pentru considerarea unei

alte teme majore pe care o vom cerceta în continuare: transmiterea Revelației.

Tradiție și prezență

Al doilea capitol al Constituției RD se ocupă de transmiterea Revelației divine, altfel spus de tema a cărei apariție ca problemă, în secolul al XVI-lea a constituit începutul fazei critice pentru conștiința creștină apuseană. Dacă este adevărat că, inițial, pozițiile catolică și protestantă, devenite în secret interdependente prin însăși dialectica controverselor, își precizau caracteristicile pe un fond de contraste reciproce, calea străbătută de atunci le-a apropiat în mod deosebit sub mai multe aspecte⁴. Desigur, textul conciliar nu omite să confirme, prin însuși demersul său, acordul acolo unde acesta se manifestă, dar ar fi totuși nedrept să reducem doar la acest aspect valoarea sa ecumenică. Nu vom putea, de altfel, decât să evocăm pur și simplu, în această prezentare prea rapidă, progresul fundamental care se află, pare-se, la baza acestui capitol al Constituției RD. Incorporând aportul irecuzabil și pozitiv al interogării trecutului, capitolul II regăsește calea unității intime a realității, a cărei fărâmițare formală a provocat odinioară dezbaterile de astăzi: el regăsește relația, element constitutiv al tainei revelate, dintre „localizarea temporală” a Revelației și „actualizarea sa prezentă”. Astfel, mai importantă decât discutarea în amănunt a unei problematice abstracte, constituția indică în acest capitol (e adevărat, cu o vigoare și o claritate deseori inegale) conținutul concret care se ascunde sub formula „transmiterea Revelației”. Fără a schematiza excesiv,

am putea enumera principalele trei date ale acestuia, după cum urmează: univocitatea raportului Scriptură-Tradiție, unitatea organică a Tradiției considerate ca *traditum*, dar și ca *actus tradendi* (altfel spus, legătura lăuntrică dintre conținutul său ontologic și determinarea sa noetică), în sfârșit, convergența de tip liturgic a realităților care semnifică și actualizează, în procesul Tradiției, realitatea însăși a economiei lui Dumnezeu în totalitatea sa.

1. Modul de a concepe și de a formula raportul Scriptură-Tradiție constituie, inevitabil, testul capital al oricărei abordări a acestei probleme³. Atunci când constituția RD se arată preocupată să sublinieze relația de reciprocitate dintre aceste două expresii ale Revelației, nu o face din grijă față de oportunitatea ecumenică, ci dintr-un motiv mai profund, care-i explică atitudinea. S-ar putea desluși aici aceeași depășire a conceptualismului în direcția realității, de care vorbeam mai înainte; formularea teologică nu are decât de câștigat, în sensul adecvării la obiect⁶. Astfel (și faptul ni se pare remarcabil) nu a fost nevoie să se repare o dihotomie (Scriptură-Tradiție, extrinseci prin esență) sau să se tranșeze între termenii unei alternative (în acest caz, teoria celor două surse, de inspirație tridentină, și cea a suficienței Scripturii, neadmitând decât o Tradiție pur interpretativă) aducând înțelegerea într-un impas și voința în fața unui ultimatum. Rezultă de aici (și aceasta reiese cu toată claritatea în al doilea capitol) că Scriptura și Tradiția nu pot fi însumate în sens cantitativ, nici nu se completează prin adăugire exterioară; a le opune între ele, ar însemna o denaturare, așa cum ar fi un sofism să se caute o anterioritate sau o superioritate „mecanică” a uneia față de cealaltă.

În domeniul total al Revelației, nu se află nici o regiune care să fie realmente accesibilă doar prin Scriptură (dacă ar mai exista măcar o Scriptură? Aceasta ar trebui atunci să existe și să fie înțeleasă în afara înseși condiției sale de existență și de înțelegere), tot așa cum Tradiția n-ar putea trăi și nu s-ar putea dezvolta dacă n-ar fi legată de Revelație prin aceeași referință care constituie și sensul structural al Scripturii. În cele din urmă, constituția RD pare a fi depășit teologic obiectivarea care greva modul de a pune problema încă din secolul al XVI-lea, din moment ce, prin binomul Scriptură-Tradiție, s-a ivit posibilitatea de a le resitua relația în economia totală a lui Dumnezeu prin mijlocirea acestui al treilea termen, Biserica însăși, moment esențial al Revelației (în egală măsură mediu de cunoaștere și comuniune cu Domnul și Stăpânul său).

2. Chiar dacă constituția RD nu-și propune să dea termenului „Tradiție” o definiție noțională pornind de la diferitele sale aspecte, ea vizează totuși, printr-un fel de definiție în act, însăși realitatea sa. Se pot, deci, neglija, cel puțin provizoriu, sensurile subordonate (formele tradiției, deosebirea între Tradiție și tradiții), pentru a reține sensul determinant în dubla sa accepțiune: Tradiția, „Evanghelie transmisă”; Tradiția, „transmitere a Evangheliei”, *paradosis*. Capitolul II leagă din punct de vedere teologic și genetic această a doua accepțiune de Hristos, plinătate a Revelației: „De aceea, Hristos Domnul, în Care își găsește împlinirea întreaga Revelație a Dumnezeului Preaînalt (cf. 2 Co 1, 20; 3, 16 - 4, 6), a dat poruncă Apostolilor să predice tuturor, împărtășindu-le darurile divine, ca pe izvorul oricărui adevăr mântuitor și al oricărei discipline morale, Evanghelia făgăduită

odinioară prin Profeti și pe care a împlinit-o El Însuși și a vestit-o cu gura Sa" (RD, nr. 7).

Astfel, Tradiția ține de Întrupare; aici își are determinarea ontologică și justificarea formală între Paște și Parusie: ar fi ridicat ea problemele pe care le știm dacă, dincolo de investigațiile tehnice, nu ar fi apărut cu claritate că implică direct și cu toată rigoarea planul însuși al Întrupării?

Să cercetăm mai îndeaproape textul acestui capitol II. Dacă nu conține nicăieri formula „tradiție apostolică”, o conține în schimb pe cea de „propovăduire apostolică” și pe cea de „ab Apostolis traditio” (RD, nr. 8) care le integrează pe amândouă, atât conținutul evanghelic al lui „traditum” cât și transmiterea sa, „actus tradendi”. În acord cu orientarea de fond pe care o semnalăm la început, Constituția stabilește aici în mod fericit o poziție de echilibru antinomic, care lasă să se întrevadă aspectul viu al tainei. Nu a fost nevoie să se tranșeze în favoarea unei Scripturi care ar conține totalitatea datului revelat față de o Tradiție apostolică orală: căci, dacă este ceva ce Scriptura ca atare nu conține, este tocmai afirmația unității sale fundamentale derivate din unicul său obiect, Hristos. De altfel, o tradiție „pur” orală ar deveni repede echivocă, dacă nu chiar impură, în lipsa referirii la *semmul* real („exemplul dat, ceea ce au instituit”, se spune la nr. 7), veritabil releu și revenire la sursă a cuvântului „oral”. *Traditio ab Apostolis* intervine de acum înainte pe potriva semnificației sale radicale și, am putea spune, axiale pentru iconomia Întrupării, în dimensiunea sa totală, istorică și metaistorică.

Epifania lui Dumnezeu împlinită de Domnul Hristos în Paștele Său (Lc. 24) se desăvârșește prin revărsarea Duhului, revelație supremă, fiind termen al veșnicului *traditum*:

Slava, Prezența, nu mai sălășluiește de acum înainte într-un tabernacol de piatră, ci în persoana umană, în comunitatea oamenilor. Pe *ephapax*-ul apostolatului-mărturie a Învierii vine să se pună și pecetea unicității sale, precum și investitura sa în calitate de izvor nou de împărtășire a vieții. Întemeiată pe Revelația-Întrupare, consacrată ca prezență în Duhul Sfânt, apostolicitatea este complet îndreptată spre un viitor al cărei orizont ultim este Parusia. Ea poartă, astfel, timpul Bisericii născute în focul necreat al Cincizecimii, și nu este o petiție de principiu desemnarea din acest moment a locului în care ontologia și noetica Tradiției se întâlnesc: acest loc este Biserica apostolică.

Potrivit dublului său aspect (care nu poate fi despărțit fără a afecta plenitudinea vieții, ca și plenitudinea adevărului pe care o presupune), Biserica este manifestată și instituită: ea este moștenire și comuniune în Duhul Sfânt. Primul termen al acestei expresii („moștenire”) subliniază durată concretă a Bisericii, care acoperă succesiunea temporală a generațiilor; cel de-al doilea semnifică actualizarea adevărului revelat în transmiterea însăși a moștenirii. Prezența se manifestă la întretăierea liniei orizontale a comuniunii apostolice cu verticala împărtășirii Duhului, care apare astfel ca împlinire a comuniunii (koinônia) cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos (cf. In 1, 3; 2 Co 13, 13)⁷.

Este o constantă a doctrinei ortodoxe răsăritene faptul că „adevărata și sfânta Tradiție nu se reduce doar la o transmitere verbală și văzută a învățăturilor, riturilor și instituțiilor, ci este în același timp o împărtășire nevăzută și actuală de har și de sfințenie”⁸, și nu ne-ar fi deloc greu să arătăm (dar aceasta ar depăși cadrul acestor observații rapide) în ce măsură prima abordare reflexivă a datului „Tradiției”,

la Părinții Bisericii, exprimă deja acest lucru cu autoritatea care le-a caracterizat întreaga slujire. Sfântul Irineu al Lyonului este, fără îndoială, martorul cel mai de seamă – dar nu singurul – al transiterii nealterate a Tradiției prin succesiunea în Duhul Sfânt, „adevărata gnoză care este învățătura Apostolilor și sensul cel vechi al Bisericii răspândite în întreaga lume, și pecetea Trupului lui Hristos potrivit succesiunii episcopilor cărora Apostolii le-au încredințat diferitele Biserici locale”⁹. „Sursa” apostolică nu reprezintă, deci, pentru Biserică o referință de istorie pioasă sau de cronologie cuantificabilă, ci o prezență care, prin Tradiție, devine izvor de viață veșnică. Acest lucru presupune, în mod evident, mărturisirea de credință a Apostolilor, mărturisire care nu este verbală, dar nu mai puțin „reală”, în lucrarea aceluiasi Duh, de unde și caracterul în mod necesar misteric al faptului de a transmite (*actus tradendi*) în esența sa.

Conexiunea intimă dintre „mărturisirea de credință” și „actul liturgic” (în botez, mirungere, euharistie) care caracterizează viața și transmiterea credinței încă de la începuturile Bisericii, nu ține, desigur, de o contingentă istorică sau sociologică; ea este postulată de natura însăși a tainei Bisericii apostolice, pe care Duhul a făcut-o capabilă să cunoască Cuvântul Întrupat în relația Sa dinainte de veci cu Tatăl (gnoza teologică propriu-zisă) și în iconomia sa de la cea dintâi creație a Genezei și până la nașterea cea nouă din Apocalipsă. Ceea ce se petrece cu Tradiția se petrece și cu Scriptura: atât ontologia, cât și dinamica sa țin de „liturgic”. Oricare ar fi sensul original al sentinței patristice „*legem credendi statuat lex supplicandi*”¹⁰, nu e nici o îndoială că exprimă raportul dintre liturghie și credință, asemenea unui loc în care identitatea Cuvântului Întrupat, de-a

lungul timpului, este instituită deopotrivă drept criteriu al dreptei credințe, și matrice a vieții celei noi. Constituția RD se face ecoul acestei credințe unanime a Bisericii când proclamă, dinlăuntrul Tradiției în act, legătura dintre Scriptură și liturghie¹¹. Dar ea situase și confruntase mai înainte problema magisteriului cu această întreită răspântie¹².

Conotații ecleziale ale Tradiției

Acest subiect reprezintă, desigur, un loc ecumenic plin de capcane: afirmațiile capitolului II apar cu atât mai preocupate de echilibru cu cât nu omit să evoce, fie și numai pentru comparație, tendințele dominante mai înainte în teologia romano-catolică, tendințe care identificau în mod sumar Tradiția cu Magisteriul¹³. Textul nostru subliniază adevărata funcție a Magisteriului aflat în slujba Cuvântului lui Dumnezeu, exersându-și discernământul asupra punctelor controversate, în stare de receptivitate („ascultă acest Cuvânt”), altfel spus, atent și sensibil la semnele actuale ale Logosului dumnezeiesc în viața Bisericii și a lumii (cf. RD, nr. 10).

Dacă magisteriul ecleziastic nu mai are nevoie de justificări (el ține de viața credinței și subsecvent de organizarea ecleziastică: nici o Biserică nu se poate concepe fără magisteriu, altfel spus, fără o instanță de autoritate îndreptățită să formuleze credința atunci când împrejurările o cer); dacă, pe de altă parte, este mai lesne de făcut deosebirea între abuzuri (chiar degradări) în *exercitarea* funcției magisteriului și în *esența* sa, rămâne totuși impresia că, asupra acestui punct, constituția RD pare a nu intra propriu-zis în

problemă. Ne putem întreba, dacă, principală cauză n-ar, trebui căutată în caracterul abrupt al oricărei restituiri în concepte teologice a unei realități tainice trăite, cât și în referirea inevitabilă a Conciliului Vatican II la deciziile primului... Oricum, se pare că orice afirmație cu privire la magisteriul ecleziastic ridică măcar întreita întrebare referitoare la raportul dintre slujirea ierarhică și apostolicitate, dintre actualizarea puterii magisteriului și viața eclezială a Poporului lui Dumnezeu, dintre declarația magisteriului și Adevărul revelat. În mod cert, nu ne putem încumeta nici măcar să schițăm un răspuns: să ne mulțumim să prelungim pur și simplu aceste întrebări în funcție de perspectivele pe care le angajează chiar ele.

Aminteam de valoarea-sursă a apostolicității care se răspândește prin transmitere (In 1,14). Aceasta se leagă, în esență, de credința inherentă tainei transiterii, structurând împreună învățătura despre mântuire moștenită de la Apostoli. Toate celelalte i se subordonează. A rămâne în comuniune cu un centru de apostolicitate înseamnă, în primul rând, a rămâne în interiorul credinței apostolilor. A ieși din comuniune înseamnă a *denatura* această credință. Astfel încât se cuvine să remarcăm că, în acest cadru, întrebarea primă și oarecum decisivă nu se referă la *natura și conținutul* transiterii apostolice, ci la persoana martorului *de la care și prin care* aceasta provine (*cine* mai curând decât *ce*: alături de *wie* și *was*, reflexia ecumenică n-ar trebui oare să redescopere sensul lui *wer?*). Legătura dintre *potestas magisterii*, organ al mărturiei și proclamării adevărilor de credință, și ansamblul poporului lui Dumnezeu, purtător al sfintei Tradiții, structurată îndeosebi prin liturgie, apare tot atât de evidentă. Căci succesiunea apostolică nu este în

primul rând un schelet canonic al Bisericii, un fel de temelie administrativă a organizării acesteia, ci mai curând un organ harismatic care asigură identitatea și unitatea trupului viu oricând și oriunde. Această legătură de reciprocitate organică este cea care previne dilema întotdeauna posibilă: în ce mod ar putea credincioșii, sub îndrumarea unui magisteriu care-și exercită autoritatea *jure divino*, să-și reînnoiască credința în tezaurul Tradiției (inclusiv Sfânta Scriptură), de vreme ce în același timp sunt îndemnați să afle în chiar acest tezaur, în privința subiectelor controversate, ceea ce magisteriul a proclamat deja? Credința magisteriului nu este cea a unui corp sociologic separat, despărțit de viața unanimă a Bisericii, repliat pe doctrină, sustrăgându-se astfel „pasiunii” credinței din care trăiește Biserica¹⁴.

Pe de altă parte, reprezentarea clasică a succesiunii liniare, în lanț, ar trebui rectificată; există o întindere istorică și spațială a Bisericii, cu succesiuni suprapuse, căci fiecare episcop este hirotonit de *mai mulți* episcopi, iar colegiul exprimă *totalitatea* Bisericii. Magisteriul nu există decât în virtutea ontologiei de comuniune a Bisericii (unde converg atributele de unitate, sfințenie, sobornicitate și apostolicitate), ontologie pe care Vatican II doar o regăsește în liniile sale principale.

În sfârșit, întrucât funcționarea magisteriului creștin echivalează cu o slujire a adevărului mântuitor, este de neconceput ca afirmațiile sale să nu participe la certitudinea și infailibilitatea care definesc adevărul. O altă întrebare, simetrică cu cea deja menționată, se ridică aici: în ce măsură și în ce condiții o definiție dogmatică ireformabilă a magisteriului este compatibilă cu o abordare reînnoită a Tradiției date anterior? Ne dăm seama că, astfel formulată, problema

noastră sună cam impersonal, în timp ce, în realitate, trecerea-contrast sau *intususcepția* între una și cealaltă expresie a aceleiași Tradiții se realizează în viața personală și „universală” („catolică”) într-un mod mai puțin abstract și mai îmbogățitor uman decât în doctrină.

Nu ne vom opri aici decât asupra formulării dogmatice în care se exprimă aprehensiunea adevărului. Este posibil ca, sub presiunea vicisitudinilor și traumatismelor istorice, sensibilitatea noastră spirituală să fi pierdut întrucâtva din vedere sensul prim al expresiei „Dumnezeu Care Se revelează” și Care, în chiar această revelație, rămâne „Deus absconditus”. Nici o formulă predicabilă nu ar fi suficientă pentru a-l exprima pozitiv (în schimb, propozițiile care definesc erorile manifeste pot și trebuie să fie considerate adecvate și infailibile). Același proces de obiectivare prin conceptualizare excesivă este cel care a dus și aici la impasul teologic al definițiilor care se pretind exhaustive. Rășăritul ar fi ispitit să amintească în legătură cu aceasta demersul apofatic al Părinților din marea Tradiție, care, printre alte merite esențiale, îl are și pe acela de a păstra distanța dintre *realitatea* și *expresia* tainei, îngăduind astfel celei din urmă să se corecteze în funcție chiar de caracterul inepuizabil al celei dintâi. Rezultatul este un stil teologic diferit, mai deschis la exigențele timpului (a cărui aproximare în raport cu adevărul este mai curând simbolică decât cauzală) și mai receptiv la dimensiunea transcendentă care transpare în semne, în structuri simbolice, în experiența duhovnicească (unde interioritatea corespunde „adâncului tainei”) și nu numai în elaborarea discursivă a doctrinei¹⁵. Este cu atât mai îndreptățit să subliniem însemnătatea unui paragraf în care chenoza Înțelepciunii veșnice de a-și însuși limbajul

omenesc pentru a exprima inefabila bunăvoință a lui Dumnezeu este legată, fie și indirect, de caracterul tainic al adevărului revelat, a cărui condescendență (*katabasis*) este sinonimă cu lucrarea îndumnezeitoare (cf. RD, nr. 13).

3. Nu ne vom ocupa decât foarte pe scurt de ultima problemă, deși, ca importanță, ea le precede și le cuprinde pe toate celelalte. Fondul problemei „Revelație și transmitere” nu se referă oare la datul-limită al *temporalității* noastre în relația sa actuală cu un conținut *veșnic*? Altfel spus, cum poate un fapt din trecut să-și asume astăzi și în orice moment din durată lumii o semnificație prezentă? Și totodată, cum poate semnificația sa actuală să rămână omogenă cu ceea ce fusese la origini și cu ceea ce rămâne „veșnic”? Pentru orice încercare de răspuns linia de demarcație trece printre cele două percepții fundamentale asupra Întrupării întrucât este legată de înfăptuirea economiei lui Dumnezeu. O Întrupare care-și va fi epuizat întrucâtva conținutul în realizarea și propovăduirea sa istorică, mai mult sau mai puțin transpusă de către Învierea-Înălțare în registrul său meta-istoric, ar face mai greu dreptate unei Revelații care se identifică în fond cu lucrarea, cu dinamica mântuirii divine. Biserica, întemeiată pe Întrupare și pe pogorârea Duhului Sfânt, ar tinde să se reducă din acel moment la realitatea sa văzută, „istorică” (în sensul cantitativ al termenului), în raport de discontinuitate cu temeiul său actual: Hristos în slavă.

Prin contrast (dar nu cumva un contrast mai curând cuprinzător decât simetric?), cealaltă percepție situează din capul locului Întruparea în totalitatea economiei Dumnezeului Celui viu, plasată la întrepătrunderea creatului cu necreatul

prin moartea-înviere a lui Hristos. O ordine diferită (nu juridică, ci ontologică) este stabilită pentru totdeauna: sfera însăși a actualizării liturgice a lui Hristos prin energiile îndumnezeitoare ale Duhului care ne introduc treptat în tot adevărul, în comuniunea deplină cu Hristos răstignit și înviat. Într-adevăr, Duhul Sfânt este Cel care con-formează pe Hristosul istoric și Hristosul mistic (Euharistie-Biserică); tot El este Cel Care a împlinit Cuvântul biblic, schiță potențială a Logosului divin, în Cuvântul întrupat prin care a fost și El la rândul Său pe deplin revelat lumii – același Duh străbate „astăzi” distanța dintre Cel Înviat și cei care se împărtășesc cu El în timp: acel „cum” eshatologic al lui Hristos, unificând veșnicia și iconomia temporală (In 15, 4-5; 15, 9; 17, 14 și 17; 18-21; 20, 21-22; Mt 28, 19-20) este cu adevărat semnul sacramental al lucrării Duhului. Timpul total al Întrupării trece de acum înainte prin liturgia lui Kyrios-pneuma¹⁶.

Există o lectură „biblică” a planului lui Dumnezeu și o lectură „liturgică” a tainei împlinite. Se știe că Reforma, încă de la originile sale, a ales categoric tipul de prezență care leagă credința de gestul mântuitor: *sola Scriptura*. În măsura în care Biserica Romano-Catolică a rămas fidelă unuia sau celuilalt tip de lectură, s-a văzut destul de repede constrânsă să dea seama de problema progresului Tradiției (și deci al dezvoltării dogmei). Nu avem căderea să cercetăm aici această temă cu vaste implicații, care este un fel de arhetip al conștiinței creștine occidentale. Contestarea protestantă din secolul al XVI-lea n-a făcut, probabil, decât să precipite, imprimându-i și o anumită direcție, o orientare a gândirii care se conturase încă din secolul al XIII-lea (când concepția teologică își schimbă sistemul de referințe: din liturgică,

devine conceptuală; din sacramentală, devine cauzală) și care avea să se organizeze și să se amplifice în secolele al XIX-lea și al XX-lea, de la J. H. Newman la Teilhard de Chardin. Motivația subiacentă este legată de aceeași interogație și de aceeași teamă: cum să faci joncțiunea între ordinea creației și ordinea Întrupării? Cum este cu putință să fie contemporane? O dată ce devenirea în timp este în mod implicit asimilată cu progresul, Tradiția dobândește la rândul său, ca printr-o analogie descendentă, semnificația unui proces de cunoaștere în timp. Ceea ce apărea mai puțin limpede în această perspectivă asupra lucrurilor și a devenit mai limpede astăzi, în urma unei înțelegeri reînnoite a caracterului pedagogic al iconomiei lui Dumnezeu, este raportul dintre plenitudinea revelată a lui Hristos și timpul actual al Bisericii, pe de o parte, și între timpul actual al Bisericii și cel al lumii, pe de altă parte. Se sugerează că ar exista un progres în cunoașterea substanțială (ca și cum Biserica apostolilor și martirilor ar fi ocupat o poziție deficicientă față de istoria ulterioară a Bisericii) și o totalizare a adevărului prin amplificări succesive (ca și cum temporalitatea ar fi *producătoare* de adevăruri mântuitoare). La baza acestor moduri de abordare, se află aparent o confuzie nerecunoscută între timpul „împlinit” și un timp „oprit”, pe care vine să o contrazică dinamismul unei evoluții general admise la toate nivelurile ființei. Totuși, constituția RD pare a conferi acestui progres al Tradiției sensul său propriu: cel de lărgire în timp a planului lui Dumnezeu, împlinit o dată pentru totdeauna în Hristos și care se înscrie în noile date care apar în cursul istoriei. Capacitatea noastră de a înțelege Revelația este cea care se extinde și se aprofundează, cel puțin aceasta este interpretarea care pare a decurge din descrierea

pe care ne-o oferă Constituția cu privire la elementele de creștere a Tradiției. Astfel, „plinirea Celui ce plinește toate întru toți” (Efes. 1, 23) este ceea ce Biserica deține și totodată așteaptă în manifestarea sa deplină, de-a lungul peregrinării sale: „Biserica, pe măsura trecerii veacurilor, tinde mereu către plinătatea adevărului divin, până ce se vor împlini în ea cuvintele lui Dumnezeu” (RD, nr. 8).

Traducere de Măriuca Alexandrescu

¹ „Révélation et tradition dans la constitution dogmatique *Dei Verbum* selon un point de vue orthodoxe”, în *Unam Sanctam* 70, 1968, pp. 523-539.

² *Constituția dogmatică despre Revelația divină*, prescurtat RD, este citată în trad. rom. din vol. *Conciliul Ecumenic Vatican II*, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 2000, pp. 227-243 (n. ed.).

³ Potrivit unor autori catolici, această definiție ar fi revelată din moment ce în Evr. 1, 1 se vorbește despre „locutio Dei”, și a fost proclamată de magisteriu care, la Conciliile de la Trento și Vatican I, și-a asumat acest verset biblic (cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Roma-Paris, 1918, t. I, p. 138).

⁴ A se vedea *Quatrième Conférence mondiale „Foi et Constitution”*, Montreal, 1963, și în special raportul secției I, „L'Écriture, la Tradition et les traditions”.

⁵ Pentru a respecta uzanțele, să amintim câteva lucrări care se referă la subiectul nostru. Lucrările protestante figurează în bibliografia stabilită de G. Pedersen, *Schrift und Tradition*, pp. 157-169 (pentru perioada 1930-1962). O prezentare de ansamblu ne este oferită de articolul (colectiv) „Tradition” în *Die Religion*

in *Geschichte und Gegenwart*, t. VI, caietele 31-36, 1962³, col. 966-984. De partea catolică, se cuvine să cităm în primul rând: J.R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, col. „Quaestiones Disputae” nr. 18, Freiburg in Br., 1962; P. Lengsfeld, *Ueberlieferung*, Paderborn, 1958; H. Holstein, *La Tradition dans l'Église*, Paris, 1960; Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, t. I, Paris, 1960; t. II, Paris, 1963; J. Beumer, *La Tradition orale*, col. *Histoire des dogmes*, nr. 6, Paris, 1967; H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1966. Vom indica mai departe câteva elemente de bibliografie ortodoxă.

⁶ Cf. RD, nr. 9 și 10: „Așadar, Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură sunt strâns legate și comunică între ele. Căci amândouă, curgând din același izvor divin, devin, într-un fel, O unitate și tind spre același scop. (...) Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură constituie tezaurul unic al cuvântului lui Dumnezeu încredințat Bisericii; aderând la el, întregul popor sfânt, unit cu păstori săi, stăruie de-a pururi în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciune (F.A. 2, 42).

⁷ Nu vom examina aici concepția protestantă a înțietății canonului scripturistic față de Biserică. Rolul acesteia s-ar reduce, de fapt, la recunoașterea unui fapt anterior: „Dezbătând problema canonului, Biserica nu putea decât să încerce să se edifice asupra faptului că regula adevărului exista deja și i se revelase (...). Textele la care ne-am referit, întrucât erau canonice, au putut fi recunoscute și proclamate ca atare” (K. Barth, *Dogmatique*, I, 2, 3, Geneva, 1955, pp. 16-17). Ajungem astfel să vorbim (O. Cullmann, *La Tradition*, Paris, 1953) despre un „vis-à-vis” al Bisericii, constituit de Scriptura însăși: formulă semnificativă și care amintește izbitor de „obiectivarea” de tip vetero-testamentar. Începând de la Cincizecime, „vis-à-vis”-ul Bisericii îi este în același timp și transcendent și lăuntric: este Duhul Sfânt. În fond, este aceeași dificultate de a situa lucrarea Duhului primit de Biserica apostolică; El este aici oarecum subsumat „cadrlui” (cf. *op. cit.*, p. 45) trasat de Scriptură ca atare.

⁸ Formula se regăsește, de exemplu, la mitropolitul Filaret al Moscovei, *Catehism*, Moscova, 1825. Printre studiile recente consacrate problemei Tradiției de către autori ortodocși, cităm: G. Florovsky, „Le Corps du Christ Vivant” (Cap. IV, „Identité du message”), în *La Sainte Église universelle*, Neuchatel-Paris, 1948 (cf. contribuția aceluiași autor la lucrarea colectivă *Révélation*, Londra, 1937, și „Bible et Église”, în *Dieu Vivant*, nr. 21); S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932; Vl. Lossky, *La Tradition et les traditions*, în „Messenger de l'Exarchat russe” nr. 30-31 (1959), Paris (*Memorial Vl. Lossky*); D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Noțiuni și conținut”, în „Ortodoxia” 1, an XVI (1964), București, pp. 47-110 (indicații bibliografice).

⁹ Irineu al Lyonului, *Adv. Haer.*, IV, 33, 8 (PG 7,1077). În legătură cu succesiunea, cf. A. M. Javierre, „Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive”, în *L'Episcopat et l'Église universelle*, Paris, 1962, pp. 171-221. Detaliu liturgic, dar cu valoare de „loc teologic”: liturgia bizantină asociază „moștenire” și „comuniune euharistică”: după împărțirea credincioșilor, preotul binecuvântează poporul, spunând: „Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta”.

¹⁰ A se vedea în legătură cu aceasta K. Federer, *Liturgie und Glaube*, Freiburg, 1950.

¹¹ „Biserica a venerat întotdeauna dumnezeieștile Scripturi, după cum a venerat și însuși Trupul Domnului, neîncetând, mai ales în Liturgia sacră; să primească Pâinea Vieții atât de la masa Cuvântului lui Dumnezeu cât și de la aceea a Trupului lui Hristos; și să o dea credincioșilor” (RD, nr. 21).

¹² Vezi RD, nr. 10, al. 1. Cf. mai sus nota 5.

¹³ A se vedea, de ex., A. Michel, art. „Tradition”, în DTC, XV, col. 1347.

¹⁴ Hirotonia întru episcop dobândește în slujba ortodoxă un caracter profund epicletic. Înainte de punerea mâinilor și invocarea Duhului Sfânt, în fața Evangheliarului deschis (nu Scriptura ca

atare, ci împlinirea liturgică a planului lui Dumnezeu, Evanghelia), noul ales citește în fața poporului mărturisirea de credință a Bisericii, credincioșii integrându-se în ea prin aclamațiile liturgice.

¹⁵ Părinții Sinoadelor ecumenice (VII, Niceea, 787) făceau deosebire între „Tradiția Duhului Sfânt și magisteriul de inspirație divină al Sfinților Părinților noștri” (Dz 302), deosebire care se regăsește în RD, nr. 9, în legătură cu rolul Duhului în consemnarea Scripturii („inspirația Duhului Sfânt”) și transmiterea moștenirii apostolice („iluminați de Duhul”); ea este totuși mai puțin clară și pare a dăuna echilibrului de reciprocitate în Duhul dintre Scriptură și Tradiție. Acel *modus* al papei Paul VI („Biserica nu-și întemeiază doar pe Sfânta Scriptură certitudinile cu privire la toate aspectele Revelației”) trebuie plasat în acest context.

¹⁶ Cf. 2 Co 3, 16-17; Ap. 5, 6: „Vidi agnum stantem tanquam occisum”. Timpul Bisericii nu ar mai putea fi, din acest moment, un timp liniar.

IV. NOTE DE PNEUMATOLOGIE ȘI ECLEZIOLOGIE

DESPRE DUHUL SFÂNT

– intervenții la Colocviul „Duhul Sfânt și Biserica”¹ –

Antropologie și ecleziologie

[răspuns la intervenția lui H. de Lubac]

[...] Aș vrea, foarte pe scurt, să pun în lumină câteva coordonate ale relației *pneuma-anthropos* din perspectiva tradiției răsăritene.

Un prim grup de remarci s-ar referi, după părerea mea, la descendența profetică, vetero-testamentară: influența – totală sau totalizantă – a lui Dumnezeu asupra omului, manifestarea „fidelă” (prin cuvântul profetic sau, în sens mai larg, prin *phanie*) a lui Dumnezeu prin om. O anumită valoare eshatologică [...], altfel spus de *prezență* deplină, de vedere și cunoaștere profundă, se leagă de această primă stratificare, unde am putea face să se întâlnească Profeții și Cărțile sapiențiale. O categorie antropologică, foarte semnificativă, întâlnită în acest context, este *inima* (să ne amintim, de pildă, de Ieremia 17, 9: *Profundum est cor super omnia et homo est ...*), destul de greu de determinat conceptual, trebui să o spunem. Ea este organul prin care omul-chip al lui Dumnezeu, *capax Dei*, pătrunde în Dumnezeu-Duhul și Îl primește deopotrivă. Este locul comunicării-comuniunii lor, fără amestec, dar și fără separare. Preluând această moștenire, iconomia Întrupării propune în același timp (mai ales prin scrierile ioaice și paulinice) o nouă adâncire. Întruparea și îndumnezeirea își corespund, lucrarea Fiului și lucrarea Duhului sunt co-implicate, așa

cum am recunoscut-o de nenumărate ori, chiar și aici, în discuțiile noastre. O antropologie teocentrică (înțeleasă din perspectiva creație-Întrupare) se împlinește „în mod necesar” în *Pneuma* omului și a lui Dumnezeu. Iată de ce aș îndrăzni să cred că disputa referitoare la existența unei antropologii dihotomice sau trihotomice, la Sfântul Pavel, are aerul unei false probleme. A face distincții, în acest plan, nu înseamnă a număra obiecte, ci mai degrabă a numi elementele reale – sau etapele – unei *oikonomia*, unui proces dinamic purtat spre și de către Duhul.

În cele din urmă, un al treilea principiu de reflecție, destul de puțin cunoscut și pus în valoare, privește articularea antropologiei cu eclesiologia. În tradiția patristică (vreau să spun în scrierile sistematice ale Părinților greci), această articulare se petrece în virtutea liturghiei. Scrierile de care vorbeam poartă, desigur, titlul tradițional de *Mistagogie*: ele nu văd în liturghie un ritual, ci o lucrare a Duhului (*Pneuma*), o taină a economiei pe care [Duhul] o administrează și o face lăuntrică omului. Astfel, după *Marele cuvânt catehetic* al lui Grigorie de Nyssa² și *Comentariul* lui Gherman al Constantinopolului³, Maxim Mărturisitorul vorbește în *Mistagogia*⁴ sa despre „trei oameni”: Hristos, cosmosul, Biserica. Tema directoare este constituită de ritmul liturgic, lucrare prin excelență a Duhului, omul fiind punctul de aplicație, iar Biserica reprezentând cadrul de referință.

Părintele de Lubac tocmai trimitea la mărturiile scriitorilor și gânditorilor occidentali în sprijinul unei antropologii pneumatologice. Fără nici o dificultate, am putea prezenta latura simetrică răsăriteană. Omul literaturii ruse din secolul al XIX-lea (și chiar anumite scrieri literare contempo-

rane ale unor autori ortodocși mai puțin cunoscuți) nu ar putea fi înțeles în afara acestei antropologii subiacente, care a constituit și centrul gândirii lui Berdiaev (el fiind tribut, prin Böhme, misticii renane, ea însăși receptacolul unui filon răsăritean areopagitic). Iată câteva reflecții răzlețe care s-ar potrivi, cred, cu expozeul dumneavoastră.

[Părintele Dupuy: Lossky era foarte interesat de această filiație renană⁵.]

Dati-mi voie să fiu dacă nu critic, cel puțin rezervat față de Lossky în această privință, referindu-mă tocmai la patristica greacă. Personal – nu știu însă dacă Părintele Bobrinskoy este de aceeași părere – am impresia că Lossky nu s-a vindecat niciodată de prima lui iubire pentru Dionisie Areopagitul (exprimată în studiul său despre noțiunea de analogie la Dionisie⁶): întotdeauna, am spune, el încearcă să prezinte categoriile esențiale ale teologiei răsăritene, raportându-le direct sau indirect la Dionisie.

Nu ar fi însă mai corect să spunem că Maxim îl justifică pe Dionisie? Sau că este citit *după* Dionisie? Dacă privim mai atent structura micului său volum despre *Teologia mistică*, de altfel atât de atașant, descoperim cum nu se poate mai clar că este vorba despre o schemă inspirată din *Corpus-ul areopagitic*, și nu din *Capetele despre iubire* ale Sfântului Maxim, de pildă. Aceasta fie spus în treacăt. Dincolo de autor și de libertatea sa de alegere, putem mereu întâlni Evanghelia și taina în opera Părinților.

Recunoașterea semnelor Duhului

[intervenție după conferințele Părintelui S. Dockx⁷ și Paul Evdokimov⁸]

Avem de-a face aici cu un reflex inevitabil, legitim. Aș spune că epiderma noastră teologică reacționează astfel, manifestându-și sensibilitatea; o epidermă care s-a format prin educație, prin matricea eclezială care ne poartă în condiția noastră întrupată; iar această reacție este foarte legitimă. Eu, de pildă, ascultând, cum spunea mai înainte Părintele de Lubac și după cum spuneam eu însumi, acest expozit foarte generos al Părintelui Dockx, construit, desigur, din fericire, înăuntrul unui demers sau unei scheme de gândire și de comunicare proprii condiției sale concrete întru Hristos, înăuntrul tradiției sale concrete, reacționam intim, aproximativ în același sens ca domnul Evdokimov, față de maniera aproape abruptă de a vedea în Duhul Sfânt iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul care se dăruiesc unul celuilalt, așadar față de această manieră cvasi-absolută, oarecum semantică, de a înțelege rolul Duhului în sânul Treimii, și anume acela de a uni pe Tatăl cu Fiul, rol pe care l-ar avea apoi și în Biserică. Aceasta nu ar însemna întrucâtva reificarea, obiectivarea trecerii de la Dumnezeu la Biserică, trecere care pentru noi toți, în experiența trăită a credinței – cu atât mai mult pentru un răsăritean – rămâne o taină? Ceea ce nu ne conduce la agnosticism, ci la o altă atitudine: interesul. Îmi spuneam: datorită felului atât de logic în care se face această trecere, ea îmi amintește de schema emanaționistă neoplatoniciană. Dar îmi reprimam această voce lăuntrică. De ce? Pentru că astfel riscăm să replicăm pe potriva celor reproșate, de pildă, Sfântului Augustin.

Oare nu am reproduce și noi, *hic et nunc*, această obiectivare sau reificare, repingând-o în cazul celuilalt. Iar atunci îmi spun: este vorba, în definitiv, de a ști să recunoști, nu în plan pietist, ci în ordinea adevăratei cunoașteri, în planul inteligibilității credinței, ceea ce, de pildă, în pofida dezbinărilor noastre, revelează prezența lucrătoare a persoanei Duhului Sfânt, chiar dacă alte reprezentări nu corespund schemelor de gândire cu care suntem obișnuiți. Îmi amintesc că la începutul acestei luni, la Massy (?), în cadrul unei reuniuni teologice inter-ortodoxe, s-a întâmplat să spun: cea mai mare nenorocire care ne-ar putea afecta constă în a refuza să recunoaștem semnele concrete ale Duhului Sfânt așa cum se manifestă ele în celălalt și prin celălalt, și aceasta pentru că ele nu corespund înțelesului pe care îl dăm noi lui *Filioque*. Vă amintiți, poate, că odinioară se scrisese la Paris: „din porunca regelui, îi este interzis lui Dumnezeu să facă minuni în acest loc”. Astfel, ca să mă supun atitudinii mele *antifilioquiste*, îi contest dreptul Sfântului Duh de a lucra în celălalt. [Dar procedând invers,] aș avea o atitudine irenică nu în sens psihologic, ci teologic. [...]

De la economie la Treime

[intervenție după conferința Părintelui Le Guillou⁹]

Pentru a organiza aceste scurte reflecții, le voi lega de tema trecerii de la *oikonomia* la *Trinitas*. Părintele Le Guillou a invocat destul de discret rolul însemnat al meditației asupra consubstanțialității, care ar fi schițat apoi problema relațiilor intra-trinitare. Or, dacă cercetăm cu atenție gândirea

patristică din perioada care ne interesează aici, suntem tentați să luăm un punct de plecare mult mai radical și mai realist: *oikonomia*, în care hristologia are valoarea unei referințe centrale. Personal, sunt din ce în ce mai înclinat să discern în orientările fundamentale ale tradiției hristologice a Răsăritului și a Apusului primele elemente ale problemei care avea să se ridice în jurul lui *Filioque*. Simplificând oarecum inevitabil termenii acetei distincții, aş vorbi despre tradiția răsăriteană dominată de ideea *tainei* împlinite în trupul însuși al lui Iisus, altfel spus orientată spre îndumnezeirea naturii umane prin și în Hristos prin Duhul; și de hristologia occidentală potrivit căreia regimul corporal, dacă putem spune așa, al lui Hristos este privit mai degrabă din perspectiva cauzalității instrumentale. (Evident, vorbesc despre teologia *strict sensu*; sistematizările medievale ulterioare sunt foarte clare în această privință.) Dacă, potrivit Părinților greci (care îl urmează pe Sfântul Ioan), Învierea lui Hristos exprimă momentul pneumatologic al itinerariului său pământesc, aceasta se datorează faptului că ea marchează punctul de împlinire al unității dialectice între Fiul și Duhul: să ne amintim de Sfântul Atanasie, de fragmentul clasic din *Oratio XXXI* a Sfântului Grigorie din Nazianz, de capitolul XIX din *Tratatul* Sfântului Vasile¹⁰ ... Insistând, de cealaltă parte, asupra rolului „instrumental” al trupului lui Hristos în moartea și Învierea Sa, abordarea occidentală nu avea cum să nu favorizeze, din câte îmi pare, o „distanță”, sub acest aspect anume, între Hristos și Duhul, implicând două tipuri de treceri conceptuale de la *oikonomia* la *theologia* (Treime): prin analogie, așa cum am văzut la Sfântul Augustin¹¹, sau prin analogie și cauzalitate, după cum va proceda teologia scolastică medievală. Este

posibil ca marea neînțelegere să fi fost provocată de tratarea ideii de *origine* potrivit unei scheme de cauzalitate. Dacă Sfântul Toma de Aquino, rezumând reflecția occidentală anterioară asupra acestei teme, spune, în Ia, 30, dacă nu mă înșel: „Între Persoane nu există distincție reală decât în virtutea opoziției relative”, Părinții greci din vârsta de aur, a căror gândire rămâne normativă în Răsărit, au privit cu multă atenție *gnorismata* (proprietățile Persoanelor divine) și *skesis* (relația). *Gnorismata* nu pot fi reduse la relațiile determinate de raportarea la origine decât cu riscul de a extrapola un model temporal la eternitatea absolută a Dumnezeuului celui Viu. (Este ceea ce provoacă frecvente inversări, în expunerile teologice, între planul intra-trinitar și cel al misiunilor temporale: anumite interpretări, sugerate chiar de Părintele Le Guillou, nu au evitat complet, să spunem, acest risc.) Pentru Răsărit, deci, cele trei Persoane sunt date *a priori*, iar problema *originii* nu se pune sau, mai exact (pentru că nu reușim, totuși, să atingem imediat tăcerea mistică), se pune altfel decât sub influența modelului cauzal: ar trebui să vorbim aici despre *taxis* și despre *perihoreză* în sânul Sfintei Treimi, dar am ajunge prea departe și ar trebui, probabil, să reînnoim și să aprofundăm unele noțiuni clasice.

[...] În încheiere, aş vrea să adaug doar câteva cuvinte despre controversa în jurul lui *Filioque*. Spunând acestea, nu mă implic decât pe mine însumi. Am putea glosa îndelung despre temeiul operației mentale (la fel de dificil de sesizat ca și temeiul inducției din filosofia științei...) care, în focul polemicii, a făcut pe *Filioque* responsabil de toate nenorocirile istorice și doctrinale ale Bisericii romane, după cum am putea aminti, mai aproape de noi, opiniile discret

exprimate în timpul Conciliului Vatican II, potrivit cărora Biserica romană ar putea astăzi, fără dramă, să mărturisească *Crezul* cu sau fără *Filioque*. Dar toate acestea ar rămâne exterioare problemei teologice. Într-adevăr, nu este imposibil ca, dincolo de formulare (uneori atât de nefericită și într-un cadru terminologic insuficient), să existe în reflecția occidentală asupra acestei teme o intenționalitate insuficient percepută, care ar trebui eventual adusă la lumină printr-un act creator și „ecumenic”, în sensul cu neputință de compromis al termenului. Altminteri, riscăm să ne confundăm în ceea ce Părintele Bulgakov numea, cu multă luciditate, „sterilitatea controversii”, sau să credem că avem de-a face cu un „început de dialog”, cum pare să fi spus Părintele Le Guillou, numai pentru că un Părinte grec are aerul de a confirma expresia *Filioque*. [Nu am face decât să amenințăm dialogul cu aceste echivocuri care au întotdeauna un singur sens.]¹²

Iconomia tainei lui Dumnezeu
[intervenție după conferința lui E. Trocmé¹³]

Voi începe cu o problemă de principiu, sugerată de întregul expozeu al domnului Trocmé. Mă întreb dacă prima problemă pe care ați ridicat-o: este sau nu Luca un teolog?, nu ascunde ceva mai profund decât o simplă dispută de limbaj (sau decât un caz particular al problemei raporturilor dintre exegeză și teologie dogmatică). Este vorba, poate, de o opțiune metodologică, ba chiar de o perspectivă hermeneutică asumată, ceea ce are, desigur, importanța sa în abordarea temei pe care tocmai ne-ați prezentat-o. Aș

spune, de pildă, că nu putem exclude din principiu posibilitatea de a restitui o teologie care nu este doar implicită textelor pe care le abordăm, ci exprimată în ele cu toată coerența de rigoare, chiar dacă aceasta nu este de ordin discursiv sau nu se supune normelor unei definiții formale și prealabile. Dar am risca să mergem prea departe. Oricum, nu putem nega, după părerea mea, coerența intimă care constituie tocmai marele merit teologic al Sfântului Luca. Există, în cazul lui, o adevărată „structură de interpretare” a „fenomenului” Bisericii, polarizată de două evenimente instauratoare: Întruparea și Cincizecimea. Acestea sunt, așa cum le prezintă el însuși, două lucrări ale Duhului Sfânt care ne conduc dintr-o dată spre perspectiva, foarte paulină, a iconomiei (*oikonomia*). Sfântul Luca este obsedat de *oikonomia* tainei lui Dumnezeu. De altfel, ați folosit termenul consonant de „istorie a mântuirii”. Însă categoria greacă, și mai ales paulină, de *oikonomia* îmi pare că depășește prin conotațiile sale care au un alt tip de rigoare, expresia de istorie a mântuirii, așa cum este ea popularizată cu deosebire în zilele noastre. Sfântul Luca explicitează, în *Faptele Apostolilor*, *oikonomia* tainei lui Dumnezeu al cărei agent revelator este Însuși Duhul Sfânt. La începutul Evangheliei sale era Întruparea. La începutul *Faptelor Apostolilor* este Cincizecimea. Un fragment cheie (am putea spune la fel de bine cheia fragmentului/trecerii...) îmi pare a fi oferit de sfârșitul Evangheliei după Luca, și anume de Înălțare, adică tocmai de punctul de plecare pe care vi l-ați ales. Bindecuvântarea lui Hristos din acel moment este, dacă pot spune astfel, o „criptogramă”: „Și pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei și S-a înălțat la cer” (Luca 24, 51). Cum să nu identificăm aici referința liturgică, foarte puter-

nică, acea *berakoth*, care subîntinde toate intervențiile Duhului Sfânt în *Faptele Apostolilor*? (Veți spune, probabil, că și aceasta este o opțiune hermeneutică. Dar trebuie, totuși, să o menționăm alături de celelalte.) Cele pe care le-ați analizat (Philippe, Corneille) îmi par a avea o valoare propriu-zis ecleziologică: și nu prin analogie, ci propriu-zis ecleziologică. De asemenea, ele îmi par a ține de o ordine anterioară funcției „pastorale” a misiunii: este vorba de manifestarea unui nou dinamism, a energiei Duhului, a puterii Sale de a zidi o realitate nouă în și printre oameni, adică Biserica. Dacă, în perioada dintre Înălțare și Cincizecime, există adunarea fizică a ucenicilor, ea nu este totuși constituită ecleziologic: este încă un timp al așteptării plenitudinii eshatologice. Cuvântarea Sfântului Petru ne oferă, de altfel, un cadru hermeneutic destul de lămuritor: așteptarea din Vechiul Legământ s-a împlinit, ultima profeție și-a găsit de acum înainte un nou spațiu de manifestare „energetică” în comuniunea de credință întru Iisus Hristos și în botez. „Misiunea” este, desigur, o formă esențială de expresie. [...]

Traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban

NOTE

* Toate notele acestei secțiuni sunt redactate pentru ediția de față (B. T-C).

¹ Colocviu al Academiei Internaționale de Științe ale Religiei, 28-31 mai 1966. Reproducem intervențiile în ordinea existentă

în manuscris. Am eliminat, marcând în text prin [...], doar câteva pasaje foarte contextuale.

² Trad. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în *Scrieri*, partea a doua, PSB 30 (1998), pp. 283-346.

³ *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, trad. de pr. prof. Nic. Petrescu, Anastasia, colecția *Comorile Pustiei*, nr. 38, 2000.

⁴ Trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, EIBMBOR, 2000, pp. 9-48.

⁵ Trimitere la teza de doctorat a lui V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, J. Vrin, 1960.

⁶ V. Lossky, „La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1930, pp. 279-309.

⁷ Titlul comunicării: *L'Église, Épiphanie de l'Esprit Saint*.

⁸ Titlul comunicării: *L'Esprit Saint et l'Église d'après la tradition liturgique*. Vezi și lucrarea lui P. Evdokimov, *Présence de l'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1969 (trad. de pr. prof. dr. Vasile Răducă, Anastasia, 1995; 2004²).

⁹ Titlul comunicării: *Réflexions sur la procession du Saint-Esprit dans la théologie grecque et sur le „Filioque”*.

¹⁰ *Despre Duhul Sfânt*, trad. de pr. Dumitru Fecioru, PSB 12.

¹¹ De pildă, *De Trinitate*, IX, 4-8; XI, 11.

¹² Răspunsul la expozeul Părintelui Le Guillou are două variante, dintre care am ales să o traducem aici pe cea mai elaborată. Întrucât ni s-a părut mai elocventă, ultima frază însă este preluată din prima variantă.

¹³ Titlul comunicării: *Le Saint-Esprit et l'Église d'après le livre des Actes*.

PALAMISM ȘI TEOLOGIE CATOLICĂ¹

Distincția între esență și energii profesată de Grigorie Palama nu corespunde diferenței dintre „natura” și „atributele” divine, în sensul occidental al acestor termeni, ci unei distincții între cele două moduri potrivit cărora este comunicată natura divină: pe de o parte, o comunicare necesară și totală a naturii Tatălui celorlalte două Persoane divine, *ad intra*; pe de altă parte, o comunicare liberă și limitată către creaturile raționale, *ad extra* – această comunicare ontologică *ad extra* a naturii divine fiind la rândul său atent deosebită de acțiunea creatoare.

Într-adevăr, palamiții accentuează asupra faptului că există două trepte în lucrările divine *ad extra*. Va trebui, așadar, să distingem între lucrarea prin care Dumnezeu produce efectele create (ordinea creației), și comunicarea liberă, însă de factură ontologică, a naturii sale către ființele pe care le îndumnezeiește (ordinea harului și a participării la energii).

Atunci când teologii răsăriteni susțin că vederea esenței divine este, chiar și în starea preafecită, radical inaccesibilă creaturilor, aceștia vor pur și simplu să afirme libertatea și transcendența inalienabile ale lui Dumnezeu, precum și caracterul limitat al viziunii beatifice. Însă această afirmație, comună în esență palamismului și tomismului, a fost formulată în termeni asupra cărora occidentalii aveau să se înșele foarte curând². De fapt, „energiile” sau „slava” divină nu sunt „altceva” decât Însuși Dumnezeu, dar sunt Dumnezeul care Se comunică liber, nerămânând în „incomprehensibilitatea” Sa. Prin urmare, nu poate fi nicidecum vorba despre

„o impresie produsă în sufletul nostru” de Dumnezeu, așa cum presupune „a doua opinie” contrazisă de Sfântul Toma.

De altfel, este ceea ce confirmă și teza palamită referitoare la caracterul necreat al „harului” sau al „energiilor”, apărând astfel dimensiunea realistă, ne-metaforică, a participării. Negarea harului creat de către palamiți nu este decât nominală, în măsura în care și ei sunt cumva nevoiți să susțină o poziție echivalentă. Ceea ce ei doresc însă este accentuarea faptului că îndumnezeirea nu constă doar în producerea unui efect creat în noi, teză atribuită reprezentanților tomismului. Olivier Clément precizează: „Ceea ce va înțelege un ortodox prin har creat este urma lăsată în natura umană de transformarea care se petrece în aceasta prin energiile divine. Însă cum ar putea să admită că energiile sunt reductibile la prezența creatoare – sau recreatoare – a esenței divine, sau, mai exact, întrucât termenul *prezență* poate induce în eroare, că acestea sunt gestul personal, dar lipsit de participare ontologică, prin care Dumnezeu produce în om efectele create?”³. „Pentru problematica lui *Filioque*, în mod necesar esențialistă, tot ceea ce nu este esență divină, nu poate fi Dumnezeu: El determină creaturile în propria lor subzistență, fără a Se distribui însă ontologic în profunzimile acestora. Acțiunea *ad extra* doar produce ființa creată; ea nu-i poate comunica ființa divină”⁴.

De fapt, Sfântul Toma distinge perfect între ordinea eficienței creatoare și aceea a îndumnezeirii, afirmând ireducibilitatea celei de-a doua la prima: „In participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos, quibus fini adhaeremus”⁵. Doctrina tomistă asupra viziunii beatifice, în care esența divină (termenul fiind con-

siderat aici dintr-o altă perspectivă decât aceea a lui Palama) „reprezintă deopotrivă ceea ce este cunoscut și acel ceva prin care o cunoaștem”⁶, dovedește, potrivit categoriilor lui Toma, cât de mult implică prezența lui Dumnezeu în suflet, sub forma cunoașterii și a iubirii, o îndumnezeire ontologică a acestuia, așadar o pătrundere a creaturii de către energiile divine („sicut lux et color recipiuntur in diaphano”, spune Sf. Toma⁷). Departate de a face imposibilă o astfel de comunicare, așa cum crede V. Lossky, noțiunea tomistă de simplitate divină este, de fapt, cea care o fundamentează: „Et ideo cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit”⁸.

Păstrând proporțiile, la fel va trebui să stea lucrurile și în ceea ce privește viața prezentă a harului. Fără îndoială, deși nu ne bucurăm încă de vederea imediată a lui Dumnezeu, iubirea noastră poate să-și atingă, totuși, în chip nemijlocit obiectul divin. Părintele Dockx, O.P., în cartea sa *Fils de Dieu par grâce* (Paris, 1943), încearcă să explice realismul îndumnezeirii noastre, stabilind că în actul de iubire *in via*, Dumnezeu, ca scop ultim al acesteia, Se unește cu voința umană în locul unei *res amoris* create, așa cum, în viziunea beatifică, intelectul este abilitat de însăși Esența divină, care ia locul speciilor inteligibile. Teologii din școala Părintelui de la Taille aduc la rândul lor în discuție problema actualizării create printr-un act necreat. Este, desigur, greu să acceptăm ca atare teoriile evocate mai înainte, însă ele sugerează pertinent cât este de mare exigența realismului care se cuvine îndeplinită din punctul de vedere al teologilor catolici, pentru a da seama de datul revelat. Dar poate că elaborarea acestor teorii personale nu reprezintă nimic altceva decât consecința faptului de a nu fi perceput suficient în

ce măsură formulările unui tomism mai „clasic”, o dată corect înțelese, implică ele însele acest realism al îndumnezeirii⁹. Este adevărat, totuși, că formulările tomiste nu pot revela plenitudinea propriei lor semnificații decât celui care, posedând *habitus*-ul teologului, le poate percepe în adevărata lor „lumină”. De aceea, miza lor este aproape imposibil de sesizat pentru oricine le-ar privi din exterior. Multe dintre lucrările catolice care preiau formulările în cauză vulgarizându-le, riscă să amăgească și totodată să lase impresia că îndumnezeirea noastră este o pură metaforă, reductibilă la producerea unui efect creat în noi, care ar prezenta o anumită asemănare cu natura divină. Reacția teologilor ortodocși față de „rabatul” teologiei catolice are meritul de a ne face sensibili la insuficiențele sale. Cateheza din zilele noastre nu s-ar mai putea mulțumi cu simpla reluare a formulărilor scolastice, admirabile în ceea ce privește justetea și exactitatea pentru cel care le percepe la nivelul lor de inteligibilitate, — însă doar pentru acela. Suntem de părere că ar fi un real câștig pentru cateheză dacă s-ar apropia mai mult de formulările biblice și patristice, al căror realism nu are întru nimic a se teme de elaborările științifice din domeniul teologiei.

În fine, putem preciza că, dacă viața întru iubire implică în mod cert o îndumnezeire ontologică *ex via* a ființei noastre, și trupul va beneficia, în planul său, de această transfigurare, întrucât tendințele noastre sensibile sunt la rândul lor corectate prin virtuțile morale, a căror „formă” este iubirea divină. Prin urmare, nu există, așa cum s-a pretins uneori, nici un fel de absurditate în doctrina palamită a participării trupului la îndumnezeire. Mai mult, mântuirea *integrală* a ființei umane constituie un dat biblic și patristic

fundamental, pe care metoda scolastică îl poate asuma respectându-i în întregime realismul. Dar și în acest caz, multe expresii pe care le găsim uneori în lucrări catolice, doctrinale sau spirituale, sunt insuficiente și pot provoca neînțelegeri.

Traducere de Dan Săvinescu

NOTE

¹ „Palamisme et théologie catholique”, text nepublicat, nedatat, 3 pag. dactilo.

² Cf. Sfântul Toma de Aquino, *Suppl.*, q. 92, a. 1, c., unde sunt respinși apărătorii opiniei potrivit căreia „ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius”.

³ Olivier Clément, „A propos du Filioque”, în *Le Messenger Orthodoxe*, n. 8 (IV-1959), p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 25; ceva mai departe, autorul definește esența: Dumnezeu în „transcendența Sa supraesențială” (p. 26).

⁵ *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.

⁶ *Suppl.*, q. 92, a. 1, c.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*.

Bibliografie

GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff („Spicilegium sacrum Lovaniense”, pp. 30-31), Louvain, 2 vol., in-8, L-768 p. [n. ed.: traducerea părintelui D. Stăniloae a patru tratate în *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938 (reed. Scripta, 1993); de asemenea, *Filocalia*, volumul VII, 1977 (reed. Humanitas, 1999)].

JEAN MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* („Patristica Sorbonensia”, 3), Paris, 1959, in-8, 432 p.

OLIVIER CLÉMENT, „A propos du Filioque”, în *Le Messenger Orthodoxe*, n. 7 (III-1959), pp. 9-22; n. 8 (IV-1959), pp. 22-32; n. 10 (II-1960), pp. 26-31.

VLADIMIR LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, in-12, 250 p. (mai ales c. IV, pp. 65-86). [n. ed.: trad. de pr. prof. dr. Vasile Răducă, Anastasia, 1992].

*DESPRE BISERICĂ ȘI SCRIPTURĂ,
TRADIȚIE ȘI TRADIȚII*¹

Percepția – mai întâi trăită și organică, apoi reflectată și organică deopotrivă – asupra Tradiției s-a transformat, sub impactul marilor rupturi ecleziastice (Răsărit-Roma-Reforma), într-o dezbatere dominată până la obsesie și inhibiție de două întrebări complementare referitoare la:

a) natura Tradiției, cel mai adesea văzută dintr-o perspectivă pe care am numi-o, în lipsa unui termen mai potrivit, analitică și mecanică: ce înseamnă Tradiția? Ce este? În ce fel este ea?

b) raporturile sale cu Scriptura și cu Biserica, din moment ce separația dintre ele a fost instituită și menținută ca un climat al înțelegerii acestor raporturi și ca un principiu de lucru: cui îi revine anterioritatea? Cui superioritatea? Care este criteriul ultim al autorității?

Acordând un loc, în această stare de fapt, exigențelor legitime ale unei cercetări care înaintează prin aproximări succesive și reflecție critică, mi se pare totuși urgent să orientăm studiul și gândirea teologică spre un mod eliberator de a pune problema, care s-ar caracteriza printr-o lărgire a noțiunii de Tradiție, precum și prin re-integrarea sa (ținând seama de datele istorice) în viziunea unei unități organice anterioare diverselor dihotomii stabilite progresiv; viziune întemeiată pe realitatea însăși a Bisericii una, sfântă, sobornicească și apostolică. (Am putea menționa aici, cu titlu de referință privilegiată, Biserica Ortodoxă a Răsăritului care prelungește, nu fără a aprofunda uneori, epoca

patristică, epoca universalității spirituale a Bisericii, care depășește adesea granițele canonice – de pildă, cele între spiritualitatea ortodoxă „bizantină” și cea siriacă „nestoriană”).

Să încercăm să aplicăm acest principiu metodic, acest fel de a proceda, celor două întrebări formulate mai înainte cu privire la natura Tradiției și la raporturile sale cu Scriptura și Biserica.

A) Nu putem defini – și nici măcar identifica – într-un mod satisfăcător Tradiția, apelând la distincții și eliminări (Tradiția nu este Scriptură; există o tradiție activă și o tradiție pasivă etc.). Tradiția are (mai bine zis, este) o realitate proprie ale cărei rădăcini se află în centrul tainei totale a Bisericii. Ea cere o eclesiologie concretă, de care de altfel și depinde. Ea apare ca transmiterea, deopotrivă fidelă și creatoare, a realităților *vieții spirituale* (constituite sub forma unui cadru și a unui mediu). Subliniem voit expresia *viață spirituală* pentru că aceasta

a) definește propriu-zis sensul și finalitatea Tradiției: tot ceea ce, în moștenirea trăită și păstrată a Bisericii, contribuie la sădirea și la dezvoltarea vieții Duhului ca *terminus ad quem* al economiei Întrupării, care readuce întreaga creație la Tatăl;

b) obligă la a înțelege noțiunea de „Cuvânt al lui Dumnezeu” în sensul său plenar și real, excluzând de la bun început orice disjunctie între „Cuvântul scris” și „Tradiție”: acest „Cuvânt” are un nume, Iisus Hristos, al cărui *ephapax*² al Întrupării se revărsă în viața Duhului Său pogorât asupra Bisericii (am putea spune, păstrând proporțiile, că Tradiția realizează acel *ephapax* al Duhului).

Cu alte cuvinte, Tradiția este o realitate vie, care vine de la Dumnezeu (de la Sfânta Treime, de la Dumnezeu cel

Viu), este dăruită unei comunități umane (Biserica: *unus christianus, nullus christianus*), într-o structură istorică concretă (aceasta fiind o justificare formală a Tradiției între cele două Parusii).

B) Problema discernerii între „adevărata” și „falsa” Tradiție, sau între Tradiție și tradiții, este co-implicită problemei raporturilor dintre Tradiție, pe de o parte, și Scriptură și Biserică, pe de alta. În primul mileniu creștin, Scriptura și Tradiția au fost considerate ca o unitate organică și vie în Biserică și împreună cu ea, inseparabile una de cealaltă. În acest context, întrebarea primă și specifică nu ar fi: care este natura Tradiției?, ci: de la cine și prin cine vine ea?, transmiterea învățaturii apostolice fiind implicată, ca o forță dătătoare de viață, în succesiunea tainei apostolicității (sacramentul episcopal), fundament al realității Bisericii.

Mai mult încă: există o coincidență între aceste două aspecte; în timpul sfințirii sale, episcopul trebuie să mărturisească în fața soborului episcopal, reprezentat de episcopi care îl consacră împreună, credința trăită a Bisericii; în timpul liturghiei, [el trebuie să citească] Evanghelia, Cuvântul lui Dumnezeu. *Lex orandi, lex credendi*; dar mai este ceva: o revalorizare completă, dacă putem spune astfel, a Tradiției implică o lărgire a noțiunii de „slujire episcopală”, dincolo de o concepție preponderent oficială (ca și cum aceasta s-ar situa în afara Tradiției, într-o anumită măsură la fel cum Scriptura se află față de Biserică în protestantism), o lărgire în sensul unei comuniuni vii – am îndrăzni să spunem, profetice – cu totalitatea Tradiției universale.

O astfel de revalorizare constituie o aducere aminte – oricât de dură ar fi ea – a faptului că realitatea Bisericii (>Scriptură-Tradiție) se află acolo unde este afirmată autenticitatea

tainei apostolicității și a Tradiției spirituale, schisma nepu-
tând anula această integralitate, după cum nu-i poate îm-
piedica nici manifestarea deplină.

„Problema” Tradiției este inseparabilă de taina Bisericii
și deci de ansamblul eclesiologiei: se poate ca întreaga pro-
blemă să se afle aici.

Traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban

V. „JURNAL” DE CONCILIU

¹ „Note sur Église-Écriture-Tradition-traditions”, probabil o
intervenție la Colocviu din 28-31 mai 1966: *L'Esprit Saint et
l'Église*, Academia Internațională de Științe ale Religiei, 3 pag.
dactilo.

² ἐφάπαξ (o dată pentru totdeauna), cf. Rom. 6, 10; Evr. 7,
27; 1 Cor. 15, 6 (n. ed.).

ORIENT-OCCIDENT

Datoria unanimă e să descoperim necesitatea fratelui ca o exigență interioară a propriei noastre căi, să ne convingem că nu suntem compleți atât timp cât el ne lipsește ca partener în comprehensiunea și exprimarea aceluiași adevăr unic.

Desigur, nu e exagerat să spunem că Orientul are, de partea sa, privilegiul de dificil de a deține rădăcinile, sursele spiritualității creștine. Prodigioasa înflorire a geniului occidental modern nu poate, firește, să nege aceste surse atunci când creațiile sale aspiră să atingă semnificația eternă a Adevărului, a Frumosului: fără dificultate simțim în transparență originile orientale. De aceea e obligatoriu pentru Orientul creștin să încerece să înțeleagă sensul itinerariului occidental în raport cu începuturile orientale, valoarea aventurii occidentale. Fără îndoială, există diferențe: cea mai radicală rămâne, probabil, organicitatea cvasi-instinctivă a Orientului spre deosebire de caracterul analitic, dramatic, imanentist („analogic”) al Occidentului. Dar Orientul trebuie să vadă dacă Occidentul nu face decât să împlinească o dimensiune inevitabilă, prezentă în germene în vocația creștină, și care, pur și simplu, nu este partea Orientului. De aici imposibilitatea etică și spirituală pentru acesta din urmă de a exclude, sub pedeapsă de gravă eroare, Occidentul din comuniunea aceluiași adevăr care nu poate deveni monopolul exclusiv, închis, al creștinismului oriental.

Unde, deci, să situăm locul de articulare, de joncțiune între Orient și Occident? Mai întâi, în comuniunea sfin-

ților care acoperă, spiritual și ontologic, misterul cristic al participării la Adevăr, la Biserică; care mărturisește de viața în[Duhul] și de viața Duhului Sfânt prezentă în creație.

Creștinismul oriental nu a cunoscut niciodată o vârstă sacră în genul Evului Mediu occidental. Acesta din urmă, determinat formal de aceeași viziune organică a unei realități temporale ordonată înspre sacru, i-a dat o fundamentare canonică-politică, în general exterioară, fără să accentueze sensul parusiatic, actual-transfigurator, pneumatologic, pe care l-a considerat tradiția bizantină. Biserica orientală s-a orientat întotdeauna spre eshatologic: ea a trăit [însă] confuzia – chiar de origine creștină – a ordinii sacrale cezaro-papiste.

Irelevanța „romanizării” Rusiei: soluție utopică și abstractă, atunci când e vorba de a descoperi dimensiunea orientală chiar și pentru Occidentul latin.

Occidentul a uitat existența și, poate, utilitatea perenă a barbarilor.

Faptul că Răsăritul nu s-a prăbușit în 35 de ani de regim închis, arată că nu-i sunt aplicabile categoriile occidentale.

Structura și elanul unificator al Bisericii e legată de ființa ei ca plenitudine. Plenitudine care vine din Întrupare, din taina „întoarcerii în Dumnezeu”, la care Orientul și Occidentul creștin participau împreună. Ruptura lor a atins – în mod relativ și în planul mărturisirii – această plenitudine. Reforma, Contra-Reforma, dezvoltările teo-

logice ale iezuiților și cele „mistice” începând din secolul al XVII-lea au realizat caracterul parțial al acestei evoluții. Reacția, inevitabilă, constând într-un reviriment al elanului unificator s-a manifestat în Germania o dată cu idealismul post-kantian. Prin acesta, s-a conferit o expresie seculară, totuși abstractă, a iconomiei tainice a recapitulării. Ceea ce a provocat reacția, la fel de inevitabilă, a marxismului, pentru a concretiza, a da un fundament material, chiar dacă exclusivist, aceluiasi elan unificator. Răspunderea care revine creștinilor este evidentă; mai puțin evident însă este faptul că această situație a devenit sursa unei confuzii înfiorătoare a ideilor și valorilor. „.... În secolul al XIX-lea, în timp ce mulți creștini acceptau practic să fie complicitii nedreptății sociale și luau partea celor care erau împotriva mișcării normale a istoriei, mulți dușmani ai creștinismului se devotau progresului dreptății sociale, alterând prin erorile lor, printr-un materialism dezastruos, ideea pe care și-o făceau despre aceasta, și lăsându-se rătăciți de mitul Revoluției, fără a vedea ce era drept și fecund în acțiunea lor, clamând adevăruri creștine, însă rătăcite, și sentimente creștine, însă improprii.

Frenezia istoriei și abandonarea sensului ei pascal.

Lumea bizantină a fost o lume născută bătrână, care a cunoscut grația de a se înnoi în eternitate. De aici ardoarea cu care s-a atașat de toate „semnele” sacre, misterice ale eternității coborâte până la noi: liturghie, icoană, monahism. Occidentul a avut o pruncie lungă, o tinerețe îndreptată spre cucerirea istoriei. De fapt, e dureros și grav să nu ai experiența pururea vie și prezentă a copilăriei, căci nu poți

iubi „timpul”. Copilul îl acceptă cu inocență: timp și destin, timp și eternitate, pentru el coincid. El știe să facă din jucăria sa sărmană un obiect de dilecțiune pură, profundă, „eternă” deci. Timpul nu e numai un factor de uzură și îmbătrânire, al cărui antidot ar fi eternitatea atemporală, ci este în același timp și mai cu seamă o posibilitate misterioasă de a naște, a cărei consacrare sau prezență infinită este eternitatea Iubirii veșnice. Orientul stă sub semnul Bătrânului-adolescent, al Sfântului Ioan, fiul al doilea al Fecioarei. De ce oare nu mai iubește el ca pruncii, fără sfială și ezitare, binecuvântând tot ce Domnul dă?

DESCOPERIREA CELUILALT

A combate pe celălalt nu e întotdeauna cea mai sigură cale de a te descoperi și menține pe tine.

Inversul luciferic al unității: a trăi izolat darurile Duhului, a nu avea încredere în celălalt.

Asceza dialogului, a întâlnirii: a muri pentru celălalt, pentru a renaște împreună cu el; a deveni celălalt, a nu mai avea teamă de el, a nu mai fi neîncredător.

Am intrat sub semnul unității. Nu e o problemă, ci un mister: e misterul însuși al Bisericii ca sacrament originar ce adună într-una ceea ce e divizat de natură, de păcat, de moarte. Ca orice sacrament, este formă și materie. Aceeași mișcare care ne poartă către noi, ne poartă în mod necesar și către celălalt, încât voi spune cu bucurie că de acum

înainte nu mai poți să-ți atingi plenitudinea decât prin celălalt.

A deveni celălalt este o cruce.

Curajul de a iubi până la pierderea de sine, la moartea-înviere; de a asuma solitudinea, *xeniteia*.

Fenomenologia aproapelui: aproapele este *ma mauvaise conscience*. De ce să existe și el? Eu sunt *destul*: fundamentul [...] prozelitismului intercreștin. De câte ori îl operăm, cădem din Hristos. Descoperirea de sine în prezența celuilalt.

Iubirea, singurul „realism”, fiindcă recrează în fiecă clipă realitatea toată. Orice altă cale de apropiere (cunoaștere, acțiune etc.) nu poate îmbrățișa și restitui totul. Singură iubirea respectă și deșteaptă misterul infinit de dragoste sacrificială pe care lumea s-a întemeiat.

Suferința e creatoare nu prin ceea ce exclude, ci prin ceea ce include în dragoste: însăși sursa suferinței (martiriul).

Să facem loc *în noi*, în rugăciune, în meditația și formația noastră, celuilalt. E începutul umil al extazului. Noi ne considerăm mai „catolici” decât catolicii ce nu răspundeau la dragostea noastră fraternă ([ceea ce s-a] confirmat apoi în Franța, în Liban). Trebuie să reîntinerim creștinismul nostru, să intrăm în Biserica celuilalt, să ne rugăm în comun, fără complexe, cu gravitate și maturitate.

Descoperirea de sine trece prin celălalt. În Hristos, ființa noastră însăși ne vine de la Dumnezeu prin celălalt. Să nu o oprim la noi, să nu ne închidem în autosuficiență. E imposibil să ne cunoaștem pe noi înșine dacă continuăm să ignorăm și respingem pe celălalt. Ecumenismul e o problemă de viață spirituală. Trebuie să-l descoperim pe celălalt – în durere și bucurie – ca pe cealaltă jumătate a noastră. Să-i facem loc în noi, înlăuntrul nostru. Dialogul trebuie să tindă, să se precipite într-un elan de iubire – *caritas enim Christi urget nos* – spre comuniunea sfinților.

Nu mai este posibil să fii creștin rămânând la tine acasă, în Egiptul fiecăruia [...].

✓ Orientul nu a parcurs spațiul mistic al aproapelui. Istoria, pentru el, nu advine. Or, ea e necesară pentru împlinirea apocalipsului. Toată trecerea de la natură la persoană e împlinită de el pe plan mistic, nu istoric, social, moral etc. Nu e oare egal vinovată o pierdere a demnității umane, o „negare” practică a doctrinei, ca și „deformarea” ei în Occident? Ieșire din tine prin interioritate și prin celălalt.

STILURI TEOLOGICE

Teologia statică a Occidentului modern a ignorat funciarmente misterul „iconomiei” istoriei în lumina Dumnezeului celui Viu. Vechile păgânisme, tradițiile necreștine, adâncurile „exterioare” lumii occidentale cu care creștinismul era identificat, nu sunt lichidate atât de simplu. Ele se reconstituie în configurații noi, generează structuri ce se

deschid în spiritul cel mai modern, tinzând să refacă – în afara Dumnezeului crucificat – o unitate totală a lumii și a omului; ne reamintesc că lupta este în același timp invizibilă, nu numai vizibilă. Creștinismul singur ar trebui să fie inclusiv, nu exclusiv: să cuprindă și să *unifice* totul. Acest dar a fost preluat de hegelianism, când conștiința filosofică a realizat, în felul său, că Biserica este dez-unită nu numai istoric și canonic, ci și ca potențial spiritual.

Barth și Bultmann: încercarea lor de a „adapta” Scriptura, de a o demitologiza, revelatoare pentru lipsa de contemporaneitate cu Spiritul, consecință a lipsei de continuitate cu Întruparea Sa în Biserică.

Pentru Orient, istoria e determinată de Întrupare: ordinea creației și ordinea deificării își corespund. Augustin le disjunge: Occidentul de după el le opune. S-ar părea că creația refuză, e incompatibilă cu divinitatea în toată istoria Apusului modern. E ceea ce face Orientul reticent și l-a închis în sine, într-o criză aparent fără ieșire. Unirea Bisericilor ar fi singura cale de a-l restitui prezenței istorice fără să se renege.

Stilul – sau tradiția – teologică orientală se situează la centru, între încercarea iudeo-creștină neelaborată, nedegajată de simbolismul oriental brut, și formula teologică occidentală scolastică sau protestantă. E biblică și liturgică și constituie în sine un criteriu de ortodoxie.

Condiția teologiei. Aparenta „fixitate” a teologiei orientale nu este consecința unei lipse de dezvoltare (dimpotrivă, e o teologie în continuă mișcare organică spre

Sursă), ci expresia grijii de a nu altera sensul prin aplicarea excesivă a unor categorii exterioare. Cu alte cuvinte, grija de a nu abandona condiția spirituală a teologiei, aceea care introduce viu în misterul divin, în comuniune organică cu totalitatea Bisericii (liturghie etc.). Căci teologia poate „cădea” în afară de situația de instrument al Spiritului, într-un determinism conceptual ce escamotează faptul că ambianța e organic creatoare. Teologia e o matrice de experiență spirituală.

ECUMENISMUL

În căutarea unității... Formulă ambiguă. Sau ea există și atunci trebuie să o recunosc; sau ea trebuie să apară în viitor și atunci, pentru că nu poate fi produsul unei acțiuni exclusiv umane, o „nouă” Întrupare ar trebui să se producă, dacă prima întrupare, împlinirea iconmiei Trinității, nu a fost suficientă.

Ecumenismul poate a început ca o reacție împotriva diviziunii creștinilor, dar a atins fondul spiritual al Bisericii, o reînțelegere a ființei și a iconmiei ei în lume.

Ortodoxia și dialogul ecumenic. Să distingem între condițiile și esența dialogului. Dacă ortodoxia pare să nu corespundă condițiilor dialogului (cunoaștere obiectivă a celuilalt, [...], curiozitate, dorința de a ieși din sine însăși), adesea din cauza vicisitudinilor istorice, ea e prezentă în fața catolicismului ca interlocutor potrivit (transmițând în spirit materia teologiei), a Consiliului Mondial al Bisericilor

(mărturisind despre sursele misterului), mereu atentă la esența dialogului. Ea știe că o comunicare are sens doar ordonată, finalizată de comuniune sau chiar – fiindcă Hristos ne-a iubit întâi – fundată, înrădăcinată în comuniune. Or, această comuniune e de natură teandrică, ea e anterioară, e reală: partea Ortodoxiei în dialogul ecumenic e să mărturisească despre realitatea și realitățile Bisericii. Dar tocmai de aceea interlocutorii săi au dreptul să pretindă de la ea prezența incontestabilă a acestor realități, nu numai o pretenție neacoperită; și aceasta e calea reînnoirii.

A conștientiza problema unității și a lucra pentru ea este o situație solidară cu a realiza o „depășire” a Bisericii sau mai degrabă a limitelor sale rigide [...]. Pentru a regăsi ființa profundă a Bisericii, trebuie să surmontăm neîncetat definițiile Bisericii care ne ascund taina vie. Taina Bisericii se adresează mai întâi omului și prin el instituțiilor omului, iar nu invers.

Ortodoxia reprezintă comunitatea creștină pentru care valorile absolute ale creștinismului sunt singura realitate plenară. Într-un anumit sens, ea nu cade din adevăr; ea poate însă decădea omeneste. Imaginația ei poate fi frapată de inerție, îngreunată de povara propriilor sale forme, în care s-a exprimat cu vigoarea perfecțiunii geniului său creator, nu întotdeauna stimulat de istorie.

Sensul „fundamental” și ireductibil al ecleziologiei ortodoxe: a-i cere o simplă – sau simplistă absorbire în tradiția romană însemnează să ignori că ea nu se poate reduce la

ceva mai adânc, mai fundamental. Și acesta este singurul său punct de vedere important (poate și el cam simplist exprimat). Dar o refacere a plenitudinii prin complementaritate, da: o perfecționare ce ar face să profite reciproc cele două puncte cardinale ale Bisericii.

Teologia stadiului monahal în ortodoxie, o teologie, poate, implicită dar fermă, coerentă: mai mult, un punct de raliere și convergență a temelor spirituale ([...] antropologie, asceză etc.) și un focar de iradiere pentru Tradiția și viața Bisericii.

Viața monahală e „arhetipul”, plenitudinea la care participă creștinul (și la care aderă cel puțin o dată prin moarte, când se reîntoarce în ordinea angelică: de aici insistența deloc morbidă a meditației morții în monahismul oriental).

Am adăuga un codicil la această teologie: ecumenismul. Echivalența mistică <dintre> *coenobium* și *Biserică*, nu numai „canonică”. Universalitatea, ieșirea din sine și descoperirea de sine prin celălalt – o completare înspre plenitudine, catolicitate, sunt constitutiv familiare monahului. El nu se poate închide față de problematica tot atât de legitimă a celuilalt: în viziunea lui, care e eclezială, aparențele se integrează unității de fond.

Echivocul tragic al Patriarhatului de Constantinopol. Presupus la garda Ortodoxiei, e primul care să sufere fatalitatea de a acomoda adevărul pentru a putea supraviețui empiric, încercând totodată de a impune acest stil celorlalte Biserici Ortodoxe. În acest joc voluntar sau involuntar, tradiția „antiromană” se întoarce împotriva Patriarhului: el

nu mai observă atunci că primejdia majoră vine din partea protestanților (vezi tradiția Lucaris).

Singura problemă a ecumenismului e Biserica, mai precis ființa ei. Protestantii o abordează indirect, empiric, întorcându-se spre ceea ce o manifestă (misiunea). Sterilizăm astfel, prin nominalismul lor, ideea însăși de unitate reală – deosebită de unitatea societății umane – și făcând-o imposibilă. Ciudat exemplu de contradicție, de finalități contradictorii în interiorul aceluiași termen.

Noi am făcut și putem face experiența protestantă. Protestantismul însă nu poate reface experiența noastră.

De aceea, poate, protestantismul ne lasă impresia indefinibilă de exterioritate față de invariabilul divin întrupat, dar pur de contaminările umane. Pentru ortodoxie, el face impresia inevitabilă a unei imanentizări a creștinismului.

Este întruparea lui Hrisos zadarnică? N-a împlinit ea o făptură nouă? Biserica nu e o realitate? Totul se ține. Atunci Hristos a fost înghițit de timp.

Știu că protestantismul nu neagă această realitate fundamentală, ci o nuanțează altfel. E un proces de „traducere” nu numai într-un limbaj, ci și în niște realități mai restrânse. De aceea, am convingerea că ecumenismul de acum înainte, pentru a nu deveni steril, echivoc sau neinteresant, *trebuie să se pună în termeni de plenitudine, de intensiune*, de spiritualitate cristică integrală, mai curând decât în termeni de asociere, de extensiune, de acțiune materială. Faza aceasta e depășită. Unitatea trebuie văzută de asemenea și din perspectiva unicității lui Hristos, care e fața sa spre

multitudinea lumii în cădere. În mulțimea placidă a sectelor protestante din țările necreștine mi-am dat seama cât lipsește protestantismului acest sens al unicității ce fundamentează unitatea.

Biserica Ortodoxă n-a accentuat, poate, în măsura în care a făcut-o Biserica Romană, sensul instituțional, exterior, structurat al Bisericii, ci pe cel interior, discret, structurant. Adică triumful iconomiei lui Hristos prin care creatura a reluat ontologic doxologia Tatălui în Duhul prin Fiul.

De aceea, paradoxal, divergențele între Ortodoxie și Catholicism subliniază și mai mult unitatea lor în afirmarea aceleiași „viziuni” a Bisericii. [Nici] papalitatea, pentru Ortodoxie, nu trebuie respinsă, ci împlinită și readusă în plenitudinea activă a episcopatului. Plenitudinea comportă ierarhia ca structură interioară. Altfel nu e decât indiferențiere.

Ortodoxie-catholicism. Problema papalității e, primar, o problemă pragmatică și numai secundar una doctrinară. Prin aceasta, nu denivelăm importanța disputei, ci o situăm într-un context onest și deschis. Vrem să spunem că ortodoxia e creștinătatea catolică ce nu a trecut prin Roma, căreia, deci, evoluția sensului roman al papalității îi este străină. Acest sens s-a dezvoltat dintr-o situație de fapt (de unde, desigur, semnificația divină nu era indirect absentă) oarecum locală, circumscrisă și proiectată apoi pe universalitatea dogmei. Or, acest termen final nu poate fi decisiv pentru Biserica Ortodoxă, căci în viața și tradiția acesteia, „dogma” trezește ecouri spirituale precise, presupune condiții concrete, indispensabile, nu întotdeauna respec-

tate în „dogma” occidentală. (Două viziuni / lumi exact asemenea, dar nu superpozabile, ca dreapta și stânga.) Din păcate, definiția papalității a sfârșit prin a se face *împotriva* sinodalității, atunci când ar fi trebuit să o completeze și să se întemeieze pe ea. Deci, ortodoxia nu neagă *principiul* papalității, ci sensul, direcțiunea concretă, materială, în care el s-a angajat unilateral în Occident pentru a lua formă. Situație, desigur, corigibilă.

Catholicismul iese din Contra-Reformă, Ortodoxia din epoca constantiniană; protestantismul din rigiditatea expresiilor exterioare: *sola fide, sola Scriptura*. O mișcare convergentă din care toți putem profita. Sensul reînnoirii.

Mișcarea ecumenică poate deveni un alibi pentru lipsa de bunăvoință de a realiza unirea. Dialogul Ortodoxiei cu ea nu „mușcă” din substanța însăși a realităților ecleziale, nu avansează spre unire, nu o grăbește, deși, desigur, marchează un succes pe plan uman și creștin. S-ar putea chiar spune că deformează perspectivele, pentru că nu le menține la nivelul inițial și profund al „problematicii” ortodoxie-catholicism. Ecumenismul protestant s-a instalat în vidul lăsat de ruptura lor și adâncit de păcatele lor.

Paradoxul și anomalia situației: dialogul nu mai poartă asupra problemelor ce ar putea promova unitatea. O obnubilare a „problemei orientale”: efortul spre unitate ar trebui să poarte deja marca unirii, altfel riscă să evidențieze diferențele.

În mare măsură, responsabilitatea mistică revine, prin caritate, Bisericii romane. Să reia linia întreruptă după Florența și, în pofida nepregătirii Bisericii Ortodoxe, să regăsească un climat comun. Să redescopere, în mai multe sectoare, sensul universal al tradiției orientale. Să se completeze cu ea prin interior.

Patristica în perspectivă ecumenică. Acordul e, desigur, complet între Occident și Orient în chestiunea sensului și importanței universului patristic. Nu e însă mai puțin adevărat că unghiuri de incidență diferite impun un discernământ în ceea ce privește nivelurile de importanță și centrele de semnificație ale Tradiției orientale. Deoarece foarte adesea din punct de vedere occidental sunt puse în lumină figuri secundare din spiritualitatea orientală sau, în interiorul aceleiași opere, aspecte și probleme nu întotdeauna primordiale. O propedeutică se impune: a distinge liniile de forță, a îmbrățișa unitatea subiacentă devenirii ecleziale, a identifica temele sau curbele tematice pe care se înscrie convergența dintre gândirea patristică, progresiunea Bisericii, misterul iconomiei divine.

Descoperirea de sine azi trece neapărat prin celălalt și se împlinește în prezența lui. Superioritatea izolează, neîncrederea creează blocaje. Ecumenismul este, mai întâi, o problemă de viață spirituală: virtuțile, cele mai evanghelice, curățirea inimii și *apatheia*, pe care monahii de altă dată le căutau prin mari eforturi ascetice în deșertul care îi deschidea spre harul lui Dumnezeu și spre fraternitate, sunt în mod normal cerute astăzi în lucrarea ecumenică de fiecare zi.

Între Ortodoxie și Catolicism conflictul însuși subliniază unitatea fundamentală și imprescriptibilă. Proclamând fiecare că Biserica, Una și adevărată, e de partea sa, ei o recunosc implicit în același fel, o mărturisesc împreună. E o etapă determinată de izolarea istorică și multiplă ce îmbracă necesar forma afirmării prin opoziție. Dar pentru că trebuie să pătrundem sensul acestei etape, purtați și de mișcarea sa intrinsecă (și pentru că nu ne putem instala în dezbinare [...]), se impune să trecem la etapa următoare: afirmarea prin completitudine.

Protestantismul e străbătut de două tendințe: să descopere Biserica (liturghie, monahism), să mimeze Biserica, să o aducă de jos, să o impună ca un efect al efortului uman-creștin.

Biserica, ființa și realitatea ei, iată unica problemă a ecumenismului. Dacă Întruparea nu a restaurat creatura, dacă nu a instaurat în același timp realitatea nouă a Bisericii, dacă suprema comunicare a Izvorului Ființei și al vieții nu a adus ontologic și eshatologic o ființă nouă în creație, însăși Biserica, atunci viața noastră creștină e destul de iluzorie și vagă. A alege perfecțiunile imanente ale budismului etc. e comprehensibil, [chiar] dacă nu total, pentru anumite spirite.

Pentru eventualul Sinod:

- cerem iertare lui Dumnezeu pentru nevrednicia noastră, pentru păcatele neunirii și ale părăsirii căii Lui. Ne gândim la sfinții aleși ai Lui, ce stau în împărtășire cu noi, și îi rugăm să mijlocească ca să uităm răul ce ni l-am făcut reci-

proc, să ne aducem aminte de dragostea lui Hristos care e gata să se răstignească din nou pentru noi.

- rugăm, implorăm frățește Biserica Romei și pe întâistătorul ei să nu treacă cu vederea plinătatea ființei Bisericii lui Hristos, ci să ne arate tuturor, după harul dat ei de Domnul, întregimea demnității episcopale.

- dorința de a oferi o rezistență materialismului nu poate fi de ajuns pentru a fundamenta căutarea și realizarea unității. Trebuie să căutăm [unitatea] în adâncul prezenței ei concrete.

- să înțelegem sensul tradiției occidentale și să știm să o acceptăm.

- atitudinea Ortodoxiei față de dogmă nu înseamnă o minimalizare a ei, ci o surprindere a prezenței ei originare în liturghie, icoană, cult.

- ontogeneza reproduce filogeneza: când luăm prima dată cunoștință de diferențele dogmatice, ele ne rețin, suntem izbiți în adeziunea noastră individuală la un tip de adevăr, suntem deranjați, jenați în viziunea pe care o acceptaserăm. Dar când ne angajăm să refacem calea Bisericii, să înțelegem plenitudinea ei, înțelegem că eclezialitatea permite pluralitatea care înainte ne speria.

- Ortodoxia trebuie să se arate inclusivă, nu exclusivă față de tradiția occidentală; să o ilumineze din interior, nu să o combată apologetic.

- Ortodoxia să descopere spațiul „între” oameni pentru Hristos, după cum a și încreștinat spațiul interior al omului. Ea trebuie azi să opereze trecerea: (1) de la eshatologie transitorică la eshatologia intraistorică (valoarea spirituală a gestului uman); (2) de la Biserica locală la Biserica Universală; (3) de la credința organică la credința persona-

lă, direct responsabilă.

Dialectica sinoadelor ecumenice. Unitatea lor profundă ce susține desfășurarea istorică exterioară, se identifică cu asumarea și formularea misterului Întrupării. Între primul sinod de la Niceea – și primul ecumenic – și al doilea sinod de la Niceea – și ultimul ecumenic – Biserica trăiește, apără, adâncește și proclamă misterul său esențial, *Theandria christică*, mai întâi împotriva „idealismului” arian ce disocia Verbul de om, pentru a triumfa la sfârșit în lupta împotriva iconoclasmului, afirmând „scoborârea” ultimă a Verbului în materie, impresiunea liturgică a Primei Icoane în Cosmos, de unde începe asumptiunea sa în Biserică. Ciclul s-a împlinit, fără să se închidă material, dar sentimentul plenitudinii cuprinse în dinamica celor 7 Sinoade și în dialectica lor simbolică dă tradiției Ortodoxiei impresia că după aceea se intră într-un sabat teologic. Și, de fapt, toate dogmele majore nu sunt într-un anumit fel numai explicitarea potențialului dogmatic al celor 7 Sinoade? S-ar putea spune că primul conciliu romano-catolic este cel de la Vatican, deoarece consacră trecerea caracteristică Occidentului de la canonic la dogmatic (sensul „catolic” al dogmei va fi restituit tocmai prin reșezarea în contextul colegiului episcopal, adică în spiritualitatea eclezială). În Orient, „dezvoltarea” dogmei după perioada conciliară s-a făcut direct în și prin spiritualitate: o aprofundare a misterului, o atenție la interioritatea corpului mistic. În timp ce în Occident, „sensul” dogmatic și teologic se exprimă mai curând în canonic: venerarea icoanelor nu a fost oare, în Occident, o chestiune disciplinară în chiar momentul în care Orientul explicita dogma ei?!

Unitatea Bisericii e, desigur, începutul, fundamentul, originea realității ei. Dar ea este, într-un anumit fel, și pe plan vizibil, și un rezultat pe care noi îl asigurăm ca un țel. Trebuie să recunoaștem că viziunea unității în acest din urmă sens implică riscul unei secularizări subreptice a eshatologiei intrinseci unității: a te uni înseamnă a intra, a te conforma structurii Bisericii Catolice. Or, ecumenismul, spărgând imaginile prea înguste, revine la o eshatologie în sensul original, transcendent: Adevărul plenar, deși cuprins incontestabil în structurile Bisericii, nu se refuză unei deschideri spre cei din afară. El se precede mereu pe sine însuși.

DUHUL ȘI UNITATEA BISERICII

Trebuie să vedem problema – și durerea unirii – în lumina misterului pascal.

Unitatea: până acum ea era pasiunea – fervoarea și suferința – câtorva suflete creștine; ea se exprimă astăzi, pentru noi, ca pasiunea însăși a Duhului Sfânt (fervoare și suferință). Ea e cea care ne caută și care se află în căutarea sa prin noi.

Dogma trasează conturul misterului: a o respinge înseamnă a refuza o parte din plenitudinea misterului. Întrupării asimilat neconținut în viața Bisericii. Nu numai a te retrage de sub o autoritate ecleziastică (acesta este un sens derivat, deși inseparabil), ci a întrerupe sau a respinge curentul Tradiției care poartă spre Parusie puterea Învierii. În Tradiție sunt contemporan, în Hristos, cu misterul

creației și al mânturii („unde erai tu când îngerii...”. Iov nu răspunde, căci Răscumpărătorul său încă nu se ridicase: eu însă îl cunosc...). „Botezul este canonul adevărului”: nu definiția lui, ci matricea, cifra, măsura lui originală. *Recapitulare* și *Tradiție* își corespund: e duhul Învierii ce asumă lumea, o împlinește, o poartă de la natura la Persoană. Această comuniune a sfinților e forma esențială a Bisericii: e realizată de Duhul Sfânt în Sfânta Sfinților, în Sanctuarul prin excelență, Iisus Hristos. E evident că structura sacramentală e fundamentul hristic al Bisericii, noua creație în Hristos. Iconomia Duhului se deschide – mai curând decât se închide – cu sărbătoarea Tuturor Sfinților, comuniunea Sfinților.

A suferi chinurile singurătății Bisericii în mormânt, în mijlocul lumii care nu cunoaște Învierea.

Lumea nu poate fi satisfăcută văzând din partea Bisericii o unitate de tip uman, așa cum umanitatea își creează astăzi sub imperiul unei evoluții interne și a unor exigențe externe. Și nici Biserica nu poate fi satisfăcută cu această semi-soluție, care o coboară în condiția strict naturală. Unitatea nu poate fi rezultatul unei tactici sau a unei bunăvoințe umane, ci recunoașterea și asimilarea unui mister, descoperirea celui alt în interiorul nostru, ca cealaltă jumătate a noastră și a corpului mistic. Unitatea e reversul vizibil al misterului ființei noi, a uniunii noastre cu Hristos. Or, acest mister poartă un nume: e Biserica, Mireasa lui Hristos și Trupul mistic al umanității. Noi și catolicii nu suntem două Biserici, ci una singură, ca plenitudine a tainei. Ceea ce ne separă se situează la nivelul superficial al

complexelor și reziduurilor istorice. Or, unitatea nu trebuie căutată ca o revanșă sau revendicare împotriva catolicismului, fiindcă aceasta amenință să piardă însuși sensul Bisericii. Cu catolicismul, se poate ataca însăși lărgirea dogmelor până la o poziție de comprehensiune complementară. Să încetăm să ne convertim unul pe altul, dar să ne convertim unul pe altul la unitate. Dacă cu protestanții avem colaborare, cu catolicii ar trebui să avem intercomuniune sacramentală. Astfel vom fi *cu adevărat* o punte, un intermediar ontologic. Comuniunea completă a sfinților ne obligă la aceasta.

Viziunea ortodoxă, sacramentală, se întemeiază pe plenitudinea timpului, conținută și realizată de Întrupare. Nu e un nou „criteriu” de comprehensiune față de Biserică și Evanghelie, ci forța lor interioară, ontologică. Eshatologia a început: Biserica este timpul nou; nici Scriptura, nici papa nu-i pot fi dissociate și opuse.

„Structura” care reconciliază verticalitatea și orizontala ființei Bisericii e structura sacramentală prin excelență, e *mysterion*-ul Crucii. Nu sacralitatea ambiguă (sacru opus profanului), ci misterul întrupat și originar care se numește Iisus Hristos. E o structură coextensivă Bisericii (e Biserica însăși), față de care formula juridică reprezintă o traducere pe un nivel exterior, iar formula protestantă o sfârșiere, o anulare a unității misterice a lui Hristos: opoziția între El și Biserică, revenirea la soluția Vechiului Testament.

E greu de definit spiritualitatea monahală pentru că e organic cea a Bisericii. Nu intri în monahism mental ca să

aplici metode de perfecțiune individuală, ci ca să asumi sensul plenar și eclezial al vieții creștine.

Duhul împiedică [faptul] ca viața Bisericii să se transforme într-o structură de destin (totul s-a întâmplat deja – cf. Oedip). El o menține în noutate permanentă și unitate – rod al comuniunii, rod al morții-înviere [...].

*selecție și traducere de
Bogdan Tătaru-Cazaban*

INDICE

A

Adam: 32, 64

antropologie/ antropologic: 67, 115, 132, 133, 135, 154,
187-189, 220

Apostoli/ apostolic: 38, 39, 47, 51-53, 65, 66, 84, 90, 91,
93, 97, 110, 111, 120-122, 124, 128, 141, 169, 170-72,
174, 175, 179, 195, 196, 205, 207, 208

Augustin, Sfântul: 53, 54, 56, 62, 74, 150, 190, 192, 217

B

Bizant: 6, 27, 29, 33, 34, 36, 40, 70, 74, 85, 98, 112

C

catolicism: 11, 27, 75, 94, 97, 98, 106, 109, 110, 114, 116,
148, 218, 222, 223, 226

Cincizecime: 32, 47, 49, 50, 67, 116, 121, 150, 195, 196

comuniune: 6, 8, 46-49, 51, 60, 65, 83, 85, 112, 113, 115,
116, 121, 128, 130, 131, 142, 164, 169, 171, 174, 175,
178, 196, 211, 216, 218, 219, 225, 226

Conciliu/ conciliar: 7, 9, 11, 34, 35, 40, 42-44, 46, 51, 89,
95, 97-100, 102, 103, 109-112, 114, 115, 117-119,
122-124, 126, 128, 129, 133, 139, 140-142, 144, 147,
149, 153, 154, 160-162, 164, 165, 167, 174, 194

Constantinopol: 6, 7, 61, 97, 98, 112, 139, 188, 220

E

ecleziologie/ecleziologic: 5, 9, 38, 40-44, 46-48, 50-53, 60-
63, 65, 67, 68, 73, 80, 84, 85, 95, 97, 101-103, 105,

110, 113, 116, 118, 119-124, 127-133, 136, 137, 139-142, 148, 187, 188, 196, 206, 208, 219
 ecumenism/ ecumenic: 5-9, 11, 27, 29, 36, 60-62, 89, 90, 92, 94, 96, 97, 100-105, 109, 119, 120, 122, 142, 145-148, 153-157, 159, 160-162, 164, 167, 168, 173, 174, 194, 216, 218, 219-221, 223, 224
 episcop/ episcopat: 36, 50, 52, 66, 84, 103, 111, 112, 115, 117, 124, 127-131, 137, 139, 140, 142, 172, 175, 207, 222

F

Filioque: 59, 103, 191-194, 199, 203

G

Gherman al Constantinopolului: 188
 Grigorie din Nazinaz: 31, 141, 192
 Grigorie de Nyssa: 57, 63, 188

H

har: 36, 56, 57, 66, 67, 76, 100, 111, 115, 135, 138, 143, 146, 150, 153, 166, 171, 198, 199, 200
 hermeneutică: 13-23, 165, 194, 196

I

iconomie: 42, 44, 50, 67, 111, 116, 124, 155, 165, 166, 168, 177, 179, 188, 191, 195, 206, 213, 216, 218, 222
 Ioan, Sfântul Apostol: 31, 33, 59, 192, 214
 istorie: 5-8, 11, 28, 29, 33, 39, 43, 68, 71, 73-79, 81-83, 90, 94-97, 99, 119, 120, 122, 144, 149, 157, 158, 165, 172, 179, 195, 213, 216, 219

Î

Înviere: 32, 33, 44, 45, 47, 49, 50, 79, 114, 152, 154, 166, 177, 178, 192, 215, 225, 227

L

liturghie/ liturgic: 27, 30, 32, 33, 39, 40, 41, 45, 60, 65, 68, 93-95, 101, 104, 114, 115, 129, 139, 164, 166, 168, 172, 173, 174, 178, 188, 195, 207, 213, 217, 218

M

Maxim Mărturisorul: 31, 56, 57, 58, 63, 67, 93, 138, 139, 141, 142, 188
 modernitate/ modern: 17, 29, 43, 53, 54, 69, 75, 144, 146, 147, 155, 158, 159, 211, 216, 217
 monah/ monahism: 48, 56, 57, 64, 76, 89, 91, 96, 111, 115, 121, 131, 135, 153, 214, 216, 219

N

natură: 48, 56, 57, 64, 76, 89, 91, 96, 111, 115, 121, 131, 135, 153, 214, 216, 219

O

ortodoxie: 8, 11, 12, 60, 61, 62, 93, 98, 104, 106, 109, 110, 114, 116, 119, 161, 166, 217, 219-223

P

Palama, Sfântul Grigorie/ palamism: 198-201, 203
 papă/ papalitate: 6, 7, 35-37, 52, 61, 89, 99, 103, 105, 113, 115, 116, 127-131, 137, 139, 140, 142, 143, 156,

222, 223, 226

Paul VI: 7, 61, 141

Petru, Sfântul Apostol: 65, 66, 99, 110, 141, 196

pneumatologie/ pneumatologic: 41, 103, 139, 141, 185

R

Revelație: 59, 60, 62, 63, 73, 100, 154, 160-171, 174, 176, 177, 179, 200

Roma/ Scaunul roman: 6, 27, 36, 51, 62, 70, 75, 80, 85, 90, 93, 98, 99, 103, 110, 122, 140, 161, 205, 222

S

sacrament/ sacramental: 8, 31, 36, 39, 50, 66, 92, 93, 99, 101, 102, 109, 111, 112, 114-117, 120, 122, 124-126, 128, 130, 135, 139, 140, 166, 178, 179, 207, 214, 225, 226

schismă: 34, 91

Scriptură: 31, 35, 153, 165, 168, 169, 173, 175, 205-207

T

taină: 27, 30, 36, 58, 61, 104, 140, 188, 190

Tradiție: 11, 12, 20, 27, 31, 34, 36, 38-44, 46, 47, 52, 57, 63, 68-71, 73, 77, 78, 80, 82, 84, 93, 110, 111, 115, 119, 121, 123-129, 132, 133, 136, 138, 140, 143, 150, 153, 160, 161, 163, 165, 167, 168, 169, 170-176, 178, 179, 180, 187, 188, 190, 192, 205-208, 212, 217, 219, 220, 222, 224, 225

Treime: 58, 59, 63, 191, 192, 206

Toma de Aquino: 54, 56, 58, 93, 139, 140, 143, 193, 199, 200

V

Vatican II: 7, 9, 11, 42-44, 46, 51, 68, 89, 95, 99, 100, 102, 103, 109, 110, 114, 118, 119, 123, 128, 130, 131, 140, 144, 162, 174, 175, 194

CUPRINS

O perspectivă răsăriteană asupra unității Bisericii / 5

Cuvânt înainte (Olivier Clément) / 11

*Hermeneutica Părintelui André Scrima: despre metoda
unui stil de insolitare (H.-R. Patapievici) / 13*

I. ORTODOXIA ÎN CĂUTAREA ALTERITĂȚII

Reflecții asupra Bisericii Ortodoxe / 27

Fundamentele ecleziologiei răsăritene / 38

II. MEMORIA SCHISMEI

*Ortodocși și catolici. Situația lor specială
în cadrul „oikumenei” creștine / 89*

III. DIALOGUL ECUMENIC

Perspective ortodoxe asupra Conciliului Vatican II / 109

Constituția dogmatică „Lumen gentium”:

câteva reflecții ortodoxe / 118

O lectură ortodoxă asupra Constituției pastorale

„Gaudium et Spes” / 144

Revelație și tradiție în Constituția dogmatică

„Dei Verbum”: o privire ortodoxă / 160

IV. NOTE DE PNEUMATOLOGIE ȘI ECLEZIOLOGIE

Despre Duhul Sfânt / 187

Palamism și teologie catolică / 198

Despre Biserică și Scriptură, Tradiție și tradiții / 205

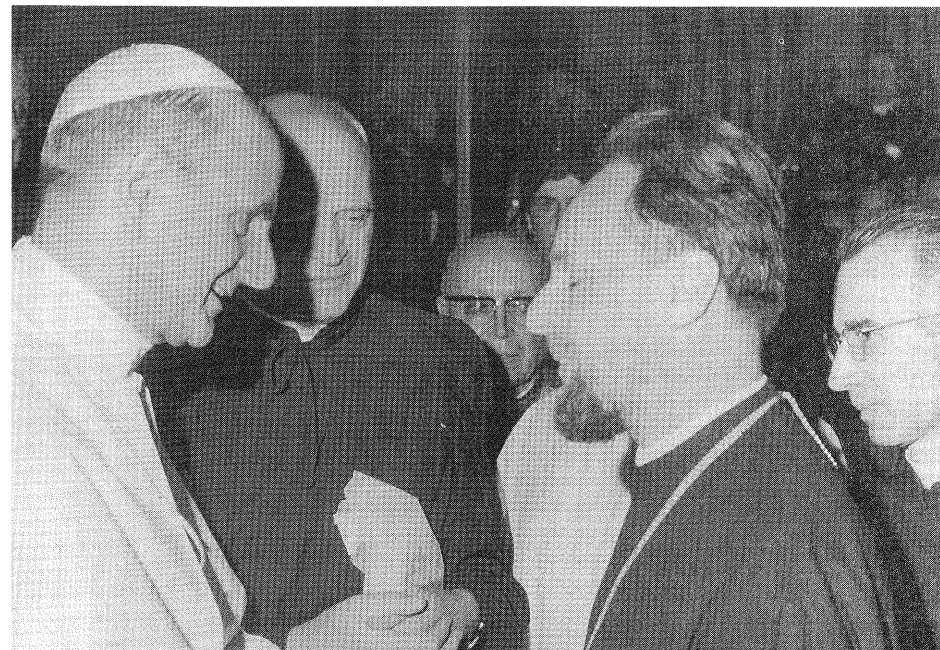
V. „JURNAL” DE CONCILIU / 209

Indice general / 233

Redactor: Bogdan Tătaru-Cazaban

Tehnoredactor: Jora Grecea

Imprimat la **Gutenberg**
Tel.: 021 345 09 26; 345 09 27

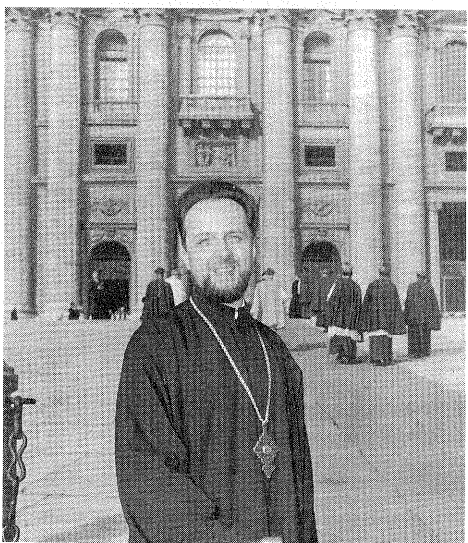


Întâlnire cu Papa Paul VI la un colocviu de la Universitatea Gregoriană, Roma, octombrie 1968



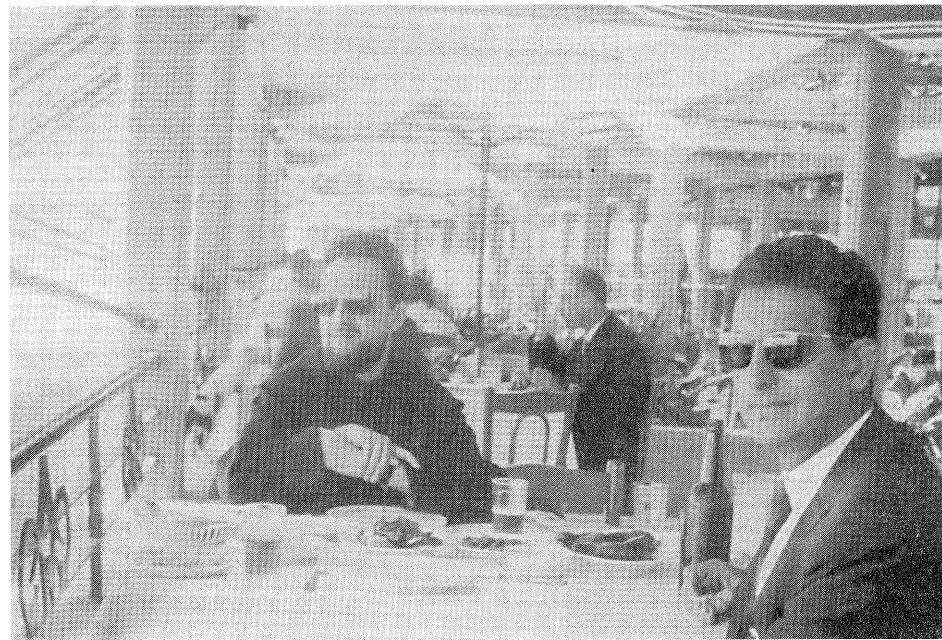
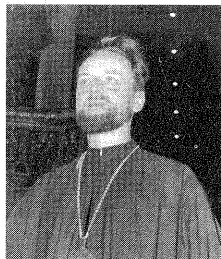
Împreună cu Cardinalul Suenens, unul dintre principalii moderatori ai Conciliului Vatican II, la încheierea lucrărilor Conciliului

În fața Catedralei Sfântul Petru, împreună cu
un arhiepiscop greco-catolic din Liban



La Roma, în Piața Sfântul Petru

În Catedrală



Un răgaz estival



În tribuna observatorilor, în Catedrala Sfântul Petru





În amintirea viețuirii la Mănăstirea Sihăstria împreună cu frații.
Fotografie trimisă Părintelui Scrima la 28 noiembrie 1964

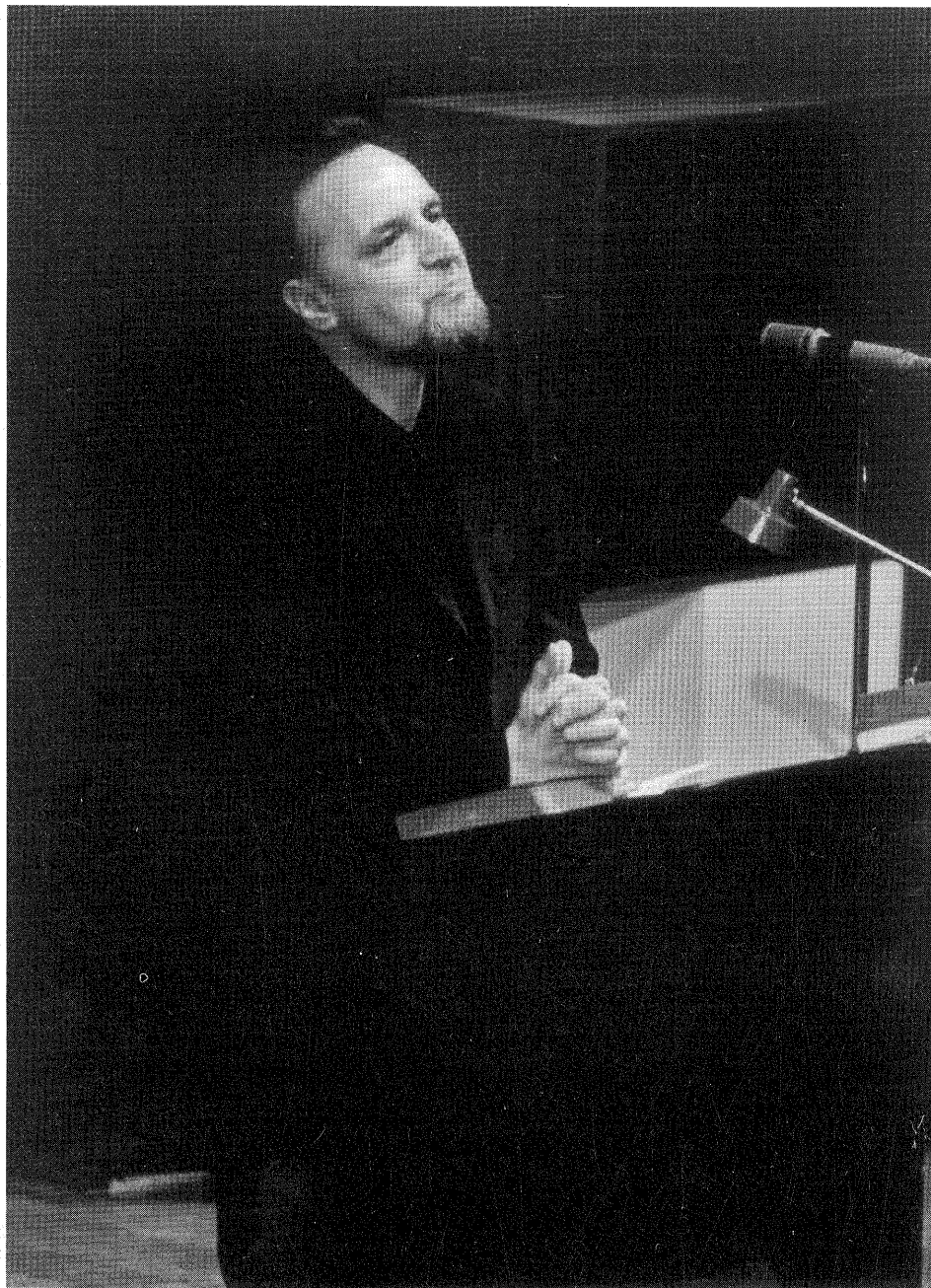


În persoana Părintelui Scrima,
cea mai înaltă tradiție spirituală a Ortodoxiei
venea în sprijinul lucrării
Patriarhului Athenagoras.



19 iulie 1967, Istanbul. Împreună cu Patriarhul Athenagoras și cu arhimandritul Iohann

0745 318805



Chapel Foundation (Texas). Membru al Academiei Internaționale de științe ale religiei și filosofie a științei de la Bruxelles. În 1991 se întoarce în România și participă la seminariile de cercetare și programele Colegiului Noua Europă / Institut de Studii Avansate, unde în prezent se află Arhiva Scrima. Scrieri în limba română: *Timpul "Rugului aprins"*. *Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, volum îngrijit de Anca Manolescu, prefată de Andrei Pleșu, Humanitas, 1996; *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, 2003; *Despre isihasm*, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, 2003.

În persoana părintelui Scrima, cea mai înaltă tradiție spirituală a Ortodoxiei venea în sprijinul lucrării Patriarhului Athenagoras.

Olivier CLÉMENT

Chipul Duhului nu este o altă persoană dumnezeiască, ci persoana umană îndumnezeită. Iată fundamentele teologale, nu doar teologice, ale acestei *ecclesia-communio*. Nu-L vedem pe Duhul așa cum Îl vedem pe Hristos în Duhul și pe Tatăl în Hristos: el este revelat în această *communio*, în Biserica înțeleasă ca o comunitate a ființelor eliberate, înviațe, îndumnezeite.

André SCRIMA